

من الدستور الإلهي

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

{وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ 49 أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ} [المائدة: 49، 50]**.**

{يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ} [ص: 26]**.**

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأزكى صلوات الله وتسليماته على رحمة الله للعالمين، وحجته على الناس أجمعين، سيدنا وإمامنا، وأسوتنا وحبيبنا ومُعَلِّمنَا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه، إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذا هو الجزء الرابع من هذه السلسلة المباركة إن شاء الله «نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام» وموضوعه: «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها» ويتضمن الحديث حول الأصل الخامس من «الأصول العشرين» للإمام الشهيد حسن البنا رحمه الله .

وهو الأصل الذي تحدث فيه بإيجاز شديد عن السياسة الشرعية المنوطة بالإمام «الخليفة أو رئيس الدولة» أو نائبه، وعن رأيه في أمور السياسة والإدارة والحكم، ومدى اعتباره، وفي أي المجالات يعمل به «وقد حدده فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل عدة أوجه، وفي المصالح المرسلة»، وما شرط ذلك؟ وهل يقبل هذا الرأي التغير بتغير الأوضاع والظروف أو هو جامد لا يلين ولا يتحرك؟ وما موقف الإمام من الشورى؟

وهل يعمل بهذا الرأي في العبادات والمعاملات على حد سواء أو أن بينهما فرقًا في النظر إلى المقاصد والعلل أو عدم النظر إليها؟

يقول الإمام رضي الله عنه :

«ورأي الإمام أو نائبه، فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عدة، وفي المصالح المرسلة - معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بتغير الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديات: الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

وقد وسعنا القول حول هذه الأمور التي أشار إليها الأستاذ البنا، وناقشنا في سياقها قضايا مهمة وعلى جانب من الخطورة في عصرنا، تتعلق بالسياسة الشرعية، مثل بيان الرأي النبوي وتغيره، ورأي الخلفاء الراشدين وتغيره، ومدى إلزامية رأيهم في السياسة الشرعية لمن بعدهم.

كما تحدثنا عن المصلحة المرسلة وشروطها وضوابطها، والمصلحة الملغاة، والمصلحة المعتبرة، وكذلك عن الشورى ومدى إلزامها لولي الأمر.

ولم ننسَ بيان الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها فقه السياسة الشرعية، وهي:

فقه المقاصد ... وفقه الواقع، وفقه الموازنات ... وفقه الأولويات ... وفقه التغيير.

ولا ريب أن موضوع السياسة الشرعية مهم وخطير، والفقهاء من عهد ابن القيم وما قبله، ما بين جامد حجّر ما وسع الله في شريعته، وغلّق الأبواب على ولاة الأمر، فاستحدثوا قوانين سياسية بمعزل عن الشريعة، ومرخِّص بالغ في البحبحة لهم، حتى اجترءوا على حدود الله وحقوق الناس.

والمنهج الوسط هو المطلوب دائمًا، فهو لا يغلو ولا يقصر، ولا يطغى ولا يُخسِر في الميزان.

ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنهج الوسطي في عصرنا، وخصوصًا في هذا الموضوع الذي قد كثر فيه اللغط، واختلط فيه الصواب بالغلط، وتنازعت في الإفتاء فيه مدارس متباينة في أهدافها وفي مناهجها: ما بين «متسيبين» لا يريدون أن يتقيدوا بشيء، ولا أن تضبطهم ضوابط، ولا أن تحكمهم أصول وقواعد، زاعمين أنهم إنما يحكِّمون روح الدين، ومقاصد الشرع، وهم أبعد الناس عن مقاصد الشرع، وروح الدين.

وما بين «حرفيين» جامدين يعيشون في الماضي وحده، ويجترّون القديم، ولا يعايشون العصر، ولا يحسون بما تمور به الحياة من أفكار، ولا ما يجري في العالم من حولهم من أحداث، وما يجدُّ كل يوم من جديد، لا يكاد يلاحقه الناس، فهؤلاء في غفلة عن مقاصد الشرع، وعن مشاكل العصر.

وما بين «وسطيين» يحاولون أن يجمعوا بين الحسنيين؛ بين فقه الشرع وفقه الواقع، بين استلهام القديم والانتفاع بالجديد، بين الاستهداء بالتراث واستشراف المستقبل، بين النظر إلى المقاصد الكلية وإلى النصوص الجزئية، وفهم هذه في ضوء تلك، فهم يجتهدون ألا يطغوا في الميزان، وأن يقيموا الوزن بالقسط ولا يخسروا الميزان. وأنا أرجو أن أكون من هؤلاء.

وشأن هؤلاء شأن أهل الوسط دائمًا، لا يُرضون أيًّا من الطرفين، ولا يعجبون واحدًا من الفريقين السابقين.

ولكن هؤلاء هم الذين يناط بهم الأمل، وينعقد عليهم الرجاء في إنقاذ الأمة، والرقي بها، وفق منهج الإسلام عقيدة وشريعة، ومثلًا وحضارة، موازنين بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، متخذين من التراث نورًا يهدي، لا قيدًا

يعُوق، جامعين بين القديم النافع والجديد الصالح.

هذا ما حاولنا أن نسلط عليه الضوء في هذا البحث، وأن نرد بتفصيل على الذين أرادوا أن يعطلوا النصوص باسم المقاصد، والذين اتخذوا من بعض اجتهادات الفاروق عمر رضي الله عنه تكأة لهم، وقد راج ذلك وشاع للأسف عند الكثيرين.

وقد بينا بالحجج الدامغة وبالبينات القاطعة أن ابن الخطاب لم يعطل نصًّا صريحًا يومًا، وحاشاه، بل كان من أشد الناس احترامًا لمحكمات النصوص ونزولًا على حكمها.

وقد أطلنا القول في قضية «تعارض النصوص والمصالح» والقواعد التي تحكمها، والتفريق بين النصوص القطعية والظنية، وتحدثنا عن رأي الفقيه الحنبلي المعروف نجم الدين الطوفي، وما اشتهر عنه من القول بتعطيل النص باسم المصلحة، حتى شاع أنه يقول بتعطيل النص القطعي بالمصلحة، والرجل بريء من ذلك، كما بيناه من صريح كلامه.

كما قصدنا إلى الحديث عن أسس ومرتكزات فقه السياسة الشرعية، كما أشرنا إلى ذلك، وهي ما حددناه في: فقه المقاصد، وفقه الواقع، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات، وفقه التغيير، وقد ألقيت شعاعًا على كل منها بما يناسب المقام.

وبهذا تبين لنا ـ ولكل دارس منصف ـ أن السياسة الشرعية ليست جمودًا ولا انغلاقًا، بل هي متحركة بحركة الحياة، متطورة بتطور المجتمع، متجددة بتجدد الفكر، وهي تتسع للاجتهاد والتجديد في الفروع والجزئيات والظنيات

في ضوء الأصول والكليات والقطعيات، فهي تفهم المتغيرات في إطار الثوابت، والظنيات في دائرة القطعيات.

كما تتسع هذه السياسة الشرعية للإبداع والابتكار في مجال الوسائل والأساليب والآليات التي تتسم بالتغير والقيم الكبرى، التي تتسم بالثبات.

ولا حرج علينا أن نقتبس مما عند الآخرين من علم وتكنولوجيا ووسائل وكيفيات، ونحو ذلك مما لا يحمل الطابع العقائدي المميز لأصحابه. والحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق الناس بها.

أرجو ألا يزعج عنوان «السياسة الشرعية» جماعات الماركسيين والعلمانيين والمتغربين عامة، الذين يقلقهم أي ربط للدين أو للشرع بالسياسة، ويثيرون الحملات باستمرار حول ما سموه: «الإسلام السياسي» أو «تسييس الدين» والحق أنهم يرفضون الدين موجهًا للحياة، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو أخلاقية، يريدون أن يعزلوا الله تعالى عن خلقه، فلا يأمرهم، ولا ينهاهم.

ولكن ما حيلتنا إذا كان هذا المصطلح من وضع علمائنا القدامي، وليس من اختراعنا - نحن دعاة الإسلام الشامل، الذي يسمونه «الإسلام السياسي»؟!!

كما أرجو أن تكون هذه الصحائف خطوة في الطريق الصحيح إلى سياسة شرعية قويمة، تقوم على التوسعة والتيسير، لا على التضييق والتعسير، وعلى الالتزام والانضباط، لا على التسيب والانفراط، تحقق المصالح، وتدرأ المفاسد، وترعى المقاصد والأولويات، وتحقق ذاتية الأمة ووسطيتها وبذلك

يعلو دين الله، وتستقيم دنيا الناس.

{رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ}

[آل عمران: 8].

الدوحة	الفقير إليه تعالى
شوال 1418هـ	يوسف القرضاوي
فبراير 1998م	

* * *

نص الأصل الخامس
من الأصول العشرين

قال الإمام الشهيد حسن البنا:

«ورأي الإمام أو نائبه، فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عدة، وفي المصالح المرسلة: معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بتغير الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديات: الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

* * *

تمهيد
في فقه السياسة الشرعية

* * *

تمهيد
في فقه السياسة الشرعية

شمول الفقه الإسلامي:

الفقه السياسي أو فقه السياسة الشرعية، هو أحد جوانب فقهنا الإسلامي الرحب، الذي يستوعب الحياة الإنسانية كلها.

فهو يشمل علاقة الإنسان بربه فيما نسميه «فقه العبادات» ويشمل علاقة الإنسان بحياته الخاصة، فيما يضمه «فقه الحلال والحرام»، ويشمل علاقة الفرد بأسرته من الزواج والطلاق والوصايا والمورايث ونحوها، مما يطلق عليه علماء القانون اسم «الأحوال الشخصية».

ويشمل علاقة الفرد بالمجتمع في معاملاته ومبادلاته المختلفة، فيما ينظمه في عصرنا «القانون المدني» و«التجاري».

فقه السياسة الشرعية:

ويشمل كذلك علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعية، أو السلطة بالشعب، وهو ما ينظمه في عصرنا «الفقه الدستوري» و«المالي» و«الإداري» و«الدولي» وهذا هو الذي نعنيه باسم: الفقه السياسي أو السياسة الشرعية، وقد تناوله فقهاؤنا على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ضمن أبواب الفقه العام، كما تناولوه في كتب متخصصة، مثل «الأحكام السلطانية» للماوردي الشافعي «450هـ»، ولمعاصره أبي يعلى الفراء الحنبلي «ت 458هـ» و«غياث الأمم» لإمام الحرمين الشافعي «ت 476هـ» و«السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية الحنبلي «ت

728هـ» و«الحسبة» له أيضًا. و«الطرق الحكمية» لصاحبه وتلميذه ابن القيم «751هـ» وكتاب «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» لابن جماعة «ت 749هـ» ويدخل في ذلك كتاب «الخراج» لأبي يوسف أكبر أصحاب أبي حنيفة «ت 181هـ» و«الخراج» ليحيى بن آدم القرشي «204هـ» و«الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام «ت 224هـ» ومثله لحميد بن زنجويه، و«الاستخراج في أحكام الخراج» لابن رجب الحنبلي «ت 795هـ».

هل الحكم الإسلامي من الفروع أو الأصول؟

وبعض أحكام السياسة الشرعية انتقل من كتب «الفروع» إلى كتب «الأصول» أعني: أصول الدين، فقد أدخلت كتب العقائد أو التوحيد أو علم الكلام: موضوع «الإمامة» أو «الخلافة» ضمن مباحثها، وذلك أن الشيعة الإمامية يعتبرون قضية الإمامة من أصول الدين، ومن أمور العقيدة عندهم، مما دعا علماء أهل السنة أن يبحثوها في كتب عقائدهم أيضًا، وإن كانت هي عند أهل السنة من مباحث الفروع؛ لأنها تتعلق بالعمل، لا بالاعتقاد أساسًا.

وهذا المعنى جعل بعض الباحثين من الإسلاميين أنفسهم يهوِّن من أمر الإمامة أو الحكم بما أنزل الله، ويقول: إنه من الفروع لا من الأصول.

ونحن نسلِّم بهذا من غير شك، ولكن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر؛ لأن الإسلام ليس عقائد فحسب، بل هو عقيدة وعمل، والإيمان ما وقرَ في القلب وصدّقه العمل.

وإذا نظرنا إلى فرائض أساسية كالصلاة والزكاة نرى أنها من الفروع لا

من الأصول؛ لأنها أعمال لا عقائد، ولكن هذا لا يخرجها عن كونها من أركان الإسلام ومبانيه العظام. على أن اعتقاد وجوبها، والإيمان بركنيتها في الدين هو من الأصول لا من الفروع. ولهذا عُدَّ من أنكر فرضيتها أو استخفَّ بها كافرًا مارقًا من الدين، خارجًا عن الملة؛ لأنه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وفي هذا تكذيب لله تعالى ولرسوله.

وكذلك يقال عن الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه، والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه، ومتابعة رسوله هو من الأصول يقينًا، ومن صميم الإيمان.

وفي هذا يقول الله تعالى: **{أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا 60 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ...** } إلى أن قال: **{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا}** [النساء: 60 - 65].

وفي سورة أخرى يقول: **{وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ 47 وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ 48 وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ 49 أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥۚ بَلْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ 50 إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ}** [النور: 47 - 51].

وبهذا المعنى يدخل الحكم بما أنزل الله دائرة الإيمان، ويُعد من الأصول بلا نزاع.

والحقيقة أن النزاع بيننا وبين العلمانيين الأقحاح، الذين يقولون بضرورة عزل الدين عن المجتمع والدولة، وحصْره في ضمير الفرد، فإن سمح له بالخروج ففي حدود المسجد لا يتعداه، ولكنه المسجد الموجَّه من قِبل الدولة، لا المسجد الحر الآمر بالمعروف، الناهي عن المنكر - النزاع بيننا وبين هؤلاء ليس في مسألة من مسائل الفروع، بل هي في قضية من قضايا الأصول؛ لأنها تتعلق بـ «حاكمية الله» تعالى هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه، ويأمرهم وينهاهم، ويحلل لهم ويحرم عليهم أم لا؟

العلمانيون يحْرمون الله - جل جلاله - من هذا الحق، ويتعالمون على ربهم، ويزعمون أنهم أعلم من الله بخلقه، وهذه مسألة أصولية عقيدية بلا ريب.

الحاكمية الإلهية جزء من عقيدة التوحيد الإسلامي:

على أن بعض الناس يظن أن مسألة الحاكمية الإلهية لله تعالى من ابتداع العلامة أبي الأعلى المودودي، ثم الشهيد سيد قطب؛ لأنهما اللذان أبدءا وأعادا في هذه القضية، وكررا الحديث عنها في كتبهما.

ولكن الذي ينظر في كتب «أصول الفقه» يجد أن مِن مباحث هذا العلم ومقدماته المعروفة حول الحكم الشرعي: مبحث «الحاكم»: من هو؟

وكلهم قرروا أن الحاكم هو الله تنتت: **{إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ}** كما قرر القرآن في أكثر من سورة، مثل: [الأنعام: 57] و[يوسف: 40].

وانظر على سبيل المثال ما كتبه الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» وما كتبه شارح «مسلّم الثبوت» في أصول الفقه، الذي يبين أن اعتبار الحاكم هو الله أمر متفق عليه بين أهل السنة والمعتزلة[1].

ويحسن بنا أن نذكر ما قاله الغزالي هنا. قال: أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له.

«أما النبي والسلطان والسيد والأب والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا، لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم. ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئًا، كان للموجب عليه، أن يطلب عليه الإيجاب؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر. فإذن الواجب طاعة الله، وطاعة من أوجب الله طاعته»[2].

بل هذا ما قرره القرآن بجلاء وصراحة في بيان حقيقة التوحيد في سورة الأنعام التي هي سورة التوحيد، فقد ذكرت العناصر الأساسية الثلاثة للتوحيد، وهي:

1 - ألا تبغي غير الله ربًا، كما قال تعالى: **{قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ}** [الأنعام: 164].

2 - ألا تتخذ غير الله وليًا، كما قال تعالى: **{قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}** [الأنعام: 14].

---

(1) انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مع المستصفى: ج 1.

(2) المستصفى: ج 1/ 275، 276 بتحقيق: د. حمزة زهير حافظ.

3 - ألا تبتغي غير الله حكمًا، كما قال تعالى: **{أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًاۚ}** [الأنعام: 114].

والعلمانيون والمتغرّبون لا يرضون بالله تعالى حكمًا، ولا بكتابه مرجعًا، ويأخذون من شرعه ويدعون حسبما يحلو لهم، وقد قال تعالى: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٖ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ}** [الأحزاب: 36].

فهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، والإيمان الحق يقتضي الإيمان بالكتاب كله، وهو ما قرّع الله عليه بني إسرائيل من قبل، حين قال: **{أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٞ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}** [البقرة: 85].

تقصيرنا في الفقه السياسي:

وقد لاحظ كثيرٌ من العلماء والباحثين أن «الفقه الإسلامي» لم يأخذ حقه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما أخذ سائر أنواع الفقه الأخرى مثل: فقه العبادات، وفقه المعاملات، وفقه النكاح، وما يتعلق به، وغيرها.

وهذا لا يعني أن تراثنا فارغ من هذا الفقه، فهذا من المستحيل على أمة قادت الحضارة في العالم لعدة قرون، وكانت شريعتها هي المرجع الأول لها في شئونها المختلفة، وإن انحرف من انحرف من الملوك والأمراء والقادة عن منهج النبوة الهادية، والخلافة الراشدة.

فعندنا ولا شك كمية لا بأس بها من البحوث في هذا الفقه، وإن كان جُلّها

قد بدأ بعد عصور الاجتهاد، وغلبة عصور التقليد على الحياة الإسلامية.

الكتابات الحديثة في الجانب السياسي الإسلامي:

وفي عصرنا الحديث جدَّت كتابات شتى، مثل كتابات الشيخ الإمام محمد عبده في مجلة «العروة الوثقى»، وفي ردوده على الذين تطاولوا على الإسلام ورسالته وحضارته، مثل هانوتو وفرح أنطون، ومثل ما ذكره في تفسيره الذي لخصه صاحب «المنار».

وكتابات العلامة رشيد رضا في مجلته «المنار» وفي تفسيره، وفي كتبه مثل «الخلافة أو الإمامة العظمى».

ومن ذلك: كتاب القانوني الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهوري عن «الخلافة» الذي نُشر بالعربية أخيرًا، بتعليق الدكتور توفيق الشاوي.

كتاب «الإسلام وأصول الحكم»:

ومن أخطر الكتب التي ظهرت في آخر الربع الأول من القرن العشرين سنة 1925م أي بعد إلغاء الخلافة الإسلامية بعام واحد: كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للقاضي الشرعي علي عبد الرازق، الذي أحدث ضجة كبرى في المجتمع المصري، والمجتمع الإسلامي بصفة عامة، وهو كتاب صغير في حجمه، ولم يعرف لمؤلفه كتب أخرى تذكر له، ولكنه ادعى دعوى لم يقل بها أحدٌ طوال التاريخ الإسلامي كله، وهي: أن الإسلام دين لا دولة، وأنه رسالة روحية محضة، وأن محمدًا صلى الله عليه وسلم لم يسعَ إلى إقامة دولة، ولم يكن هذا جزءًا من رسالته، فهو صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة دولة، وأنه

لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفها، ما كان ملكًا ولا مؤسسَ دولة ولا داعيًا إلى ملك[3].

واشتد الجدل حول ذلك الكتاب، وهو جم مؤلفه من كل ناحية، ووُضعت طائفة من الكتب في وقت وجيز للرد عليه، من بينها كتاب ألَّفه العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي مصر في زمنه باسم «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» القاهرة 1344هـ - 1926م، وكتاب للعلامة الذي أصبح شيخ الأزهر فيما بعد: محمد الخضر حسين بعنوان: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» طبع المطبعة السلفية بالقاهرة 1344هـ - 1926م، وكذلك رد عليه علامة تونس الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

ولم يقف الأمر عند الردود النظرية، والمحاولات الكلامية، بل تعدَّاها إلى شيء أهم، ففي أغسطس 1925م اجتمعت هيئة كبار علماء الأزهر الشريف بصفة تأديبية برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من الأعضاء، للنظر في التُّهم التي وُجهت إلى الشيخ علي عبد الرازق وإلى كتابه، وأصدرت حكمًا إجماعيًّا بأن الكتاب حوى أمورًا مخالفة للدين، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكًا «لا يصدر عن مسلم فضلًا عن عالم» وقررت الهيئة المذكورة إخراجه من زمرة العلماء، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وفصله عن وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة

(3) «الإسلام وأصول الحكم» ص (64، 65).

عمومية دينية كانت أو غير دينية[4].

وكان خطر هذا الكتاب أنه صدر من عالم أزهري، ولهذا عُني به كل من خصوم الشريعة الإسلامية وضخَّموه، من مستشرقين ومستغربين، ولا يزالون إلى اليوم يتحدثون عنه بإعجاب وإكبار.

في حين لم يُطبع الكتاب في مصر طيلة حياة مؤلفه، بل صدر عنه ما يدل على اعتذاره عما قاله فيه، من أن الإسلام دين لا دولة فيه، وإنها كلمة ألقاها الشيطان على لسانه، كما سجل ذلك الدكتور محمد عمارة في بعض كتبه، وإنما طبع الكتاب بعد مدة طويلة في بيروت مع رد وتعليق من الدكتور ممدوح حقي.

كتاب «من هنا نبدأ»:

ودار في هذا الفلك نفسه - بعد نحو ربع قرن - الكاتب الأزهري المعروف الأستاذ خالد محمد خالد، وذلك في كتابه: «من هنا نبدأ» وتلقفه العلمانيون والمنحرفون عن الإسلام والكارهون له، كما تلقفوا كتاب عبد الرازق من قبل، ورد عليه شيخنا محمد الغزالي في كتابه «من هنا نعلم» كما رد عليه آخرون.

ولكن الشيخ خالدًا رجع عن أفكاره عن الدولة المسلمة في هذا الكتاب، وكتب في ذلك كتابه عن «الدولة في الإسلام» مبيّنًا موقف الإسلام من الدولة، متبرئًا بصراحة مما كتب من قبل، ولا غرو فهو رجل حرٌّ شجاع، وهذا مما يُحمد له.

---

(4) حكم هيئة كبار العلماء في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الطبعة الثانية، (ص31، 32)

كتابات العلماء والمفكرين حول الفقه السياسي:

وكتب كثيرون في مصر وفي سائر البلاد العربية والإسلامية عن هذا الجانب تحت عناوين شتى، منها تحت عنوان: «السياسة الشرعية» للشيخ عبد الوهاب خلاف «1932م»، والشيخ علي الخفيف «1935م»، والشيخ محمد البنا «1937م»، والشيخ عبد الرحمن تاج - شيخ الأزهر - «1953م».

وكتب آخرون من العلماء والأساتذة في هذا الموضوع تحت عنوان «نظام الحكم في الإسلام» وقد كتب فيه الدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ محمد صادق عرجون والدكتور محمد عبد الله العربي، ومحاضرات اللشيخ أحمد هريدي، والشيخ تقي الدين النبهاني في الأردن، وكتاب الدكتور محمود الخالدي «قواعد نظام الحكم في الإسلام»، وكتاب الدكتور محمد فاروق النبهان الذي نشرته جامعة الكويت.

وهناك كتابان تحت عنوان النظام السياسي مثل «النظام السياسي في الإسلام» للدكتور محمد أبو فارس بالأردن.

وكتاب «في النظام السياسي الإسلامي» للدكتور محمد سليم العوا.

ويلحق بهما «دراسة في منهاج الإسلام السياسي» للأستاذ سعدي حبيب.

وهناك عناوين مختلفة حول هذه القضية، مثل كتاب الأستاذ محمد أسد عن «منهاج الإسلام في الحكم». وكتاب الدكتور ضياء الدين الريّس عن «النظريات السياسية الإسلامية» وكتاب الدكتور سليمان الطماوي عن «السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي

الإسلامي».

وهناك ما كتبه من قبل الإمام الشهيد حسن البنا تحت عنوان «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، ومنها: نظام الحكم.

وما كتبه الشهيد عبد القادر عودة عن «المال والحكم في الإسلام»، و«الإسلام وأوضاعنا السياسية».

وما كتبه الشيخ محمد الغزالي عن «الإسلام والاستبداد السياسي» ورده على الشيخ خالد في كتابه «من هنا نعلم». وفصول متناثرة في كتب كثيرة له، من أوائل ما كتب، ومن أواخر ما كتب رحمه الله .

وما كتبه الشهيد سيد قطب عن «السلام العالمي والإسلام» وعن سياسة المال في كتابه: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وكتابه: «معركة الإسلام والرأسمالية».

وما كتبه د. على جريشة عن «المشروعية العليا في الإسلام» و«القرآن فوق الدستور».

وما كتبه د. محمد عمارة عن «الإسلام والسياسة والسلطة والعلمانية»، وما كتبه الأستاذ فهمي هويدي عن «القرآن والسلطان»، وكذلك «مواطنون لا ذميون».

وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي عن «الدين والدولة في الإسلام»، وما كتبه المستشار طارق البشري عن «المسألة الإسلامية المعاصرة».

وما كتبه الأستاذ محمد المبارك تحت عنوان «نظام الإسلام» عن «الحكم

والدولـة» ومـا كتبـه الـدكتور محمـد البهـي عـن الإسـلام والمجتمـع المعاصـر: الحكم والدولة.

وما كتبه الدكتور مصطفى كمال وصفي عن «مصنفة النظم الإسلامية».

وكتـاب الـدكتور محمـد سـلام مـدكور «معـالم الدولـة الإسـلامية» وكتـاب الدكتور محمد فتحي عثمان: «دولة الفكرة».

وكتاب الدكتور فتحي عبد الكريم «الدولـة والسيادة فـي الفقـه الإسـلامي»، وكتـاب الـدكتور يحيـى إسـماعيل «مـنهج السـنة فـي العلاقـة بـين الحـاكم والمحكوم».

وهناك كتب الدكتور عبد الحميد متولي، ومنهـا كتابـه الكبيـر «مبـادئ نظـام الحكـم فـي الإسـلام» وهـو فـي حـوالي ألـف صـفحة. وقـد رد فيـه علـى كتـاب «الإسـلام وأصـول الحكـم» ولــه كـذلك «أزمـة الفكـر السياسـي الإسـلامي» و«الشريعة كمصدر أساسي للدستور» وإن كانت بعض أفكار الـدكتور متـولي تحتاج إلى تعقب وتحرير.

ومـا كتبــه الـدكتور توفيـق الشـاوي فـي كتابـه الكبيـر عـن «فقـه الشـورى والاستشارة».

وما كتبه الـدكتور عبد الحميد الأنصـاري عن «الشورى والديمقراطيـة»، ومـا كتبـه الـدكتور هـانئ الـدرديري عـن «نظـام الشـورى الإسـلامية مقارنًـا بالديموقراطية النيابية المعاصرة».

وما كتبه الدكتور رأفت عثمان عن «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي».

كما كتب الدكتور عبد الكريم زيدان كتابه المبسوط عن «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، ورسالته عن «الفرد والدولة في الإسلام».

وفي باكستان كتب كثيرون في هذا المجال، على رأسهم العلامة أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان والهند وبنجلاديش، وله عدة رسائل جمعت في كتاب «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدستور» ويتضمن عدة رسائل: نظرية الإسلام السياسية - منهاج الانقلاب السلامي - القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، حقوق أهل الذمة، تدوين الدستور الإسلامي.

وهناك موضوعات شتى متصلة بهذا الموضوع، مثل موضوع «حقوق الإنسان» وقد كتب فيه كثيرون، مثل د. فتحي عثمان، والشيخ محمد الغزالي، ود. جمال الدين عطية، ود. القطب طبلية، ود. محمد عمارة.

ومثل موضوع الحريات العامة وقد كتب فيه غير واحد، ومن أهمها كتاب الشيخ راشد الغنّوشي «الحريات العامة في الإسلام».

ومثل موضوع «الحسبة» وقد كتب فيه كثيرون قديمًا وحديثًا.

وهناك ما يتعلق بالجهاد والسلم والحرب والعلاقة بغير المسلمين، وفيه كُتب شتى. مثل كتاب العلامة الشيخ محمد أبو زهرة عن «الوحدة الإسلامية» وكتابه «العلاقات الدولية في الإسلام»، وكتاب الدكتور وهبة الزحلبي عن آثار الحرب في الإسلام. وقد أسهمنا بجهد متواضع مباشر في هذا المجال، مثل كتابنا «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» وفتاوانا حول الإسلام وواقعنا السياسي في كتابنا «فتاوى معاصرة» وفي ردنا على العلمانيين في

كتابنا «الإسلام والعلمانية» وفي كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام» وكتابنا «الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم» إلى فصول متناثرة في كتبنا المختلفة.

وهذا يدلنا على أن المسلمين قد بدءوا يهتمون بهذا الجانب من فقه شريعتهم، وهو «الفقه السياسي».

المنهج المنشود في الفقه السياسي المعاصر:

والمهم في هذه الدارسات أن تتكامل، وأن تؤسس على منهج علمي سليم، يقوم على أساسين:

الأول: الرجوع إلى الأصول وإلى أخذ الأحكام من ينابيعها الصافية، مع الاستفادة من تراث الفقه الإسلامي بكل مدارسه ومذاهبه، وخارج المذاهب والمدارس، أعني فقه الصحابة والتابعين، الذين هم شيوخ أئمة المذاهب أو شيوخ شيوخهم.

والثاني: معايشة الواقع المعاصر، والعمل على علاج مشكلاته من صيدلية الشريعة، فإن من المؤكد أن الشريعة لا تهمل الواقع، بل تطبب له، والفقيه الحق، كما قال ابن القيم: من يزاوج بين الواجب والواقع. وقد حفظنا عن علمائنا المحققين: أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال.

ولا نريد أن نحرِّف الإسلام ليتفق مع الواقع المعاصر، فما يقول هذا مسلم رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا، وبالقرآن إمامًا، وبمحمد رسولًا.

إنما نريد أن نفهم النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وأن نفرق بين الأحكام الدائمة والأحكام الوقتية، وبين ما قاله الرسول أو فعله بوصفه إمامًا من باب السياسة الشرعية الملائمة لزمنه وبيئته وظروف قومه، وما

قاله أو فعله ليكون شرعًا عامًّا ودائمًا للأمة إلى يوم القيامة. وهذا يحتاج إلى تحرٍّ شديد، ونظر رشيد.

وكذلك ما قاله أو فعله الصحابة والخلفاء الراشدون من باب أولى، لا بد لنا أن نفهمه على هذا النحو، وفي ضوء ظروفه وملابساته، ولا تخلط بين الأحكا م الثابتة والسياسات المتغيرة.

إن هذا الفقه الراشد البصير هو الذي يجعل شريعتنا قادرة على الوفاء بحاجات مجتمعاتنا المعاصرة، والرد على كل الأسئلة الحائرة في كثير من النفوس، والحل الواقعي للمشكلات العويصة، التي تحتاج إلى فقه متوازن، لا يفرِّط في الأصول، ولا يسرف في الفضول، ولا يُغفل صريح المعقول ولا صحيح المنقول. وفي ضوء هذا الإطار الرحب يصول ويجول.

مفهوم السياسة الشرعية:

والسياسة التي نتحدث عنها هنا، هي «السياسة الشرعية» التي ذكرها علماؤنا قديمًا وحديثًا، وألفوا فيها الكتب والرسائل.

ومن الواضح الذي لا يكاد يحتاج إلى شرح أن «السياسة الشرعية» هي السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته. فليست كل سياسة شرعية، فكثير من السياسات تعادي الشرع، وكثير من السياسات لا تبالي بالشرع، رضى أم سخط، قبل أو رفض. إنما تمضي في طريقها وفقًا لتصورات أصحابها وأهوائهم.

فمنهم من يحكِّم فلسفات وأفكارًا معينة «أيديولوجيات» يستند إليها، ويعوِّل عليها، كما يفعل العلمانيون المعاصرون، سواء كانوا يمينيين «ليبراليين» أم

يساريين ماركسيين.

ومنهم من يحكم تقاليد ورثها عمَّن سبقوه من آباء أو زعماء، لا يسأل نفسه: أهي موافقة للشرع أم مخالفة؟

ومنهم من يحكِّم هواه ومصلحته، وبقاءه على الكرسي، ولا يعبأ بمصلحة الأمة ولا بميولها وطموحاتها، ولا بقيمها ومعتقداتها.

ومثل هذه السياسات لا يمكن أن تعتبر «سياسة شرعية». إنما السياسة الشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقًا لها، ترجع عليه وتستمد منه.

كما تتخذ تحقيقه في الأرض، وتمكين تعاليمه ومبادئه بن الناس هدفًا لها وغاية، وكما تتخذه غاية تتخذه منهجًا وطريقًا، فغايتها شرعية، ومناهجها شرعية.

فهذه هي السياسة المنشودة: شرعية المنطلقات، شرعية الغايات، شرعية المناهج.

ولكنا نريد أن نبين معنى كلمة «سياسة» نفسها، فإن بعض الناس أنكروا هذه اللفظة، حتى جحدوا أن يكون في الإسلام شيء اسمه «السياسة» وشنوا الغارة على من يقولون: الإسلام دين وسياسة. وقالوا في معرض الذم والتجريح: هؤلاء خلطوا بين الدين والسياسة. وقال أحد الرؤساء يومًا: لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين. وغدا من «المصطلحات العلمانية» التي يلوكها ويكررها دعاة التغريب والتبعية للغرب: مصطلح «الإسلام السياسي» يريدون به: الإسلام الذي يخرج عن نطاق الدروشة والموالد والموائد، وينادي بأنه: عقيدة وشريعة، ودين ودولة، وحق وقوة، وعبادة وقيادة،

ومصحف وسيف.

وربمـا سـاعد علـى ذلـك: غلبـة الفلسـفة «الميكيافيليـة» علـى السياسـة المعاصرة، تلك الفلسفة المؤسسة على استبعاد العنصر الأخلاقي، وعلى أن الغاية تبرر الوسيلة، فتستبيح الخداع والكذب وسائر الرذائل لتحقيق مآربها، وتستخدم الخمر والنساء وغيرها في الانتصار على خصومها، وتستجيز سفك الدماء، وتعذيب البشر، والضرب بيدٍ من حديد للخصوم، والإغداق على الأنصار ... إلخ ما هو معروف من الوسائل الشريرة، التي استخدمتها النازية والفاشية والشيوعية وغيرها، حتى الأنظمة الليبرالية تعتمد على هذه الفلسفة المشئومة.

ولعل هذا سبب ما يروى عن الشيخ الإمام محمد عبده أنه بريء من السياسة وألاعيبها وكل ما يتصل بها، حتى يذكر أنه قال: أعوذ بالله من السياسة ومن ساس ويسوس، وسائس، ومسوس.

معنى السياسة في اللغة:

والسياسة: مصدر: ساس يسوس فهو سائس، فهي كلمة عربية يقينًا.

ومن أعجب ما قرأته لبعضهم: زعمه أن الكلمة دخيلة على العربية؛ ويكفي أن ننقل هنا هذه الفقرة من «لسان العرب» لابن منظور، حيث قال رحمه الله في مادة «سوس»:

السوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوسًا، وإذا رأّسوه قيل: سوسوه، وأساسوه، وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساس من قوم ساسة وسوّاس، أنشد ثعلب:

سـادة قـادة لكـل جميـع ساسـة للرجـال يـوم القتـال

وسوّسه القوم: جعلوه يسوسهم، ويقال: سُوّس فلان أمر بني فلان: أي كلف سياستهم.الجوهري: سست الرعية سياسة. وسُوّس الرجل أمور الناس - على ما لم يسم فاعله - إذا ملك أمرهم، ويروى قول الحطيئة:

لقد سوست أمر بنيك، حتى تـركتهم أدق مـن الطحـين

وقال الفراء: سوست خطأ، وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه أي أمّر وأمر عليه، وفي الحديث: «**كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم**»(5) أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: القيام على شيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته. اهـ.

وبهذا يتضح لنا: أن كلمة «سياسة» عربية خالصة، لا ريب في ذلك ولا نزاع. والمراد بها: سياسة الرعية، أي القيام على تدبير شئونهم بما يصلحها.

وبقي أن نعرف كلمة «شرعية»: ما معناها؟ أو ما المراد منها؟

ولا خلاف في أن المراد بالشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقًا ومصدرًا لها، وتتخذ منه غاية لها، وتتخذ منه منهاجًا لها، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

معنى الشرع الذي تنطلق منه السياسة:

وهنا سؤال كبير يطرح نفسه على الباحث في هذه القضية الخطيرة، وهو:

---

(5) متفق عليه عن أبي هريرة: رواه البخاري في الأنبياء، ومسلم في الإمارة. «اللؤلؤ والمرجان» (1208)

ما المراد بالشرع الذي تنطلق منه السياسة وتعتمد عليه، حتى تكون سياسة شرعية بحق؟

إن كلمة «الشرع» لها في أذهان بعض الناس مدلولات رديئة، بل مرعبة أحيانًا، فهو يتصور الشرع هو مجموع أقوال المتأخرين من الفقهاء، من مقلدة المذاهب المتبوعة، المدونة في الكتب الصفراء، والتي تمثل عصرها الذي تراجعت فيه الحضارة الإسلامية، وتأخرت فيه الثقافة الإسلامية، وتحجر فيه العقل الإسلامي، وغاب فيه الإبداع الإسلامي في مجال الفكر والأدب والصناعة والحياة كلها، وأصيبت الحياة بالركود والعفن، وغلب الجمود والتقليد على كل شيء، حتى غدا المثل السائر: ليس في الإمكان أبدع مما كان. وما ترك الأول للآخر شيئًا.

تصور قوم أن تلك ا لأقوال التي تمثل عصرها وبيئتها هي الشرع، ولا شرع غيرها، وهي في زمانها ربما كانت لا تلبي كل طموحات أهل ذلك الزمان فكيف في زمننا الذي تغير عن أزمنتهم تغيرًا كليًّا، بحيث لو بعث أحدهم ورأى حياتنا هذه لأصيب بالجنون أو ما يشبه الجنون من هول ما يرى، مما لم يكن يخطر - مجرد خطور - ببال أكثر الشعراء والأدباء إغراقًا في الخيال!

وبعض الناس يتصور الشرع هو الجمود على ظواهر النصوص، يفهمها فهمًا حرفيًّا، لا يبذل جهده في معرفة مقاصدها وأسرارها، ولا يربط بين جزئياتها وكلياتها، ولا يصلها بمبادئ الشريعة العامة، وأهداف الإسلام الكبرى، ولا يبالي أن تصطدم تلك الأمور بعضها ببعض، ما دام هو متمسكًا بنص جزئي يعض عليه بالنواجذ.

هكذا يتصور هؤلاء «الظاهرية الجدد» الشرع الشريف - بسعة آفاقه وروعة مبادئه، وعدالة أحكامه، وتوازن نظراته - بهذه الصورة التي تجمد الحياة، وتقاوم التطور، وتتخلف عن ركب العالم الذي يظهر في كل يوم جديدًا، يبهر العقول، ويخطف الأبصار.

إن هذه الصورة المتوهَّمة للشرع ليست هي الصورة الحقيقية التي نعرفها، ونؤمن بها، وندعو إليها. والتي جاء بها القرآن، وبينتها السنة، وفهمها الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

إن هذا الشرع، وبعبارة أخرى: الشريعة، أقامها الله على اليسر لا العسر، على التخفيف لا التشديد، على رفع الحرج لا الإلزام به، كما قال تعالى: **{يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ}** [البقرة: 185] **{يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا}** [النساء: 28]، **{مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ}** [المائدة: 6]، **{هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ}** [الحج: 78].

ومن التيسير الذي بنيت عليه هذه الشريعة: أنها شرعت الرُّخص في مقابلة العزائم، كما جاء في الحديث: «**إن الله يجب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته**»[6].

وفي الحديث الآخر: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى**

---

(6) رواه أحمد وابن حبان والبيهقي عن ابن عمر، كما في «صحيح الجامع الصغير» (1886).

عزائمه»[7].

ومن هذا التيسير: أنها أباحت المحظورات عند ضغط الضرورات، كما قال تعالى بعد تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ به لغير الله: **{فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}** [البقرة: 173].

ومن هذا التيسير: أنها شرعت التدرج في الأمور، والوصول إلى الأهداف خطوة خطوة، كما علِمنا ذلك في بداية الإسلام، وعند فرض الأحكام، فتدرَّج في فرض الفرائض، وفي تحريم المحرمات، كما هو معروف في فرض الصلاة والصيام، وفي تحريم شرب الخمر على مراحل معلومة في تاريخ التشريع.

ومن هذا التيسير: أنها شرعت ارتكاب أهون الشرين، وأخف الضررين، فيدفع الضرر الأعلى بتحمل الضرر الأدنى، والضرر العام بتحمل الضرر الخاص، وتُفوَّت أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما، ويُسكت على المنكر مخافة وقوع منكر أكبر منه.

ومن هذا التيسير: أنها أجازت للإنسان في حالة الإكراه ما لا يجوز في حالة الاختيار، حيث إنه سلب إرادته التي هي ـ مع العقل ـ أساس مسئوليته، وجاء في الحديث: **«إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**[8].

---

(7) رواه الترمذي والحاكم عن ابن عمرو، وحسنه في «صحيح الجامع الصغير» (1887).

(8) رواه ابن ماجة (2045) وابن حبان في صحيحه (7219)، والحاكم (198/2)، وصححه على شرطهما ووافقه الذهبي والبيهقي (356/7) كلهم عن ابن عباس. وانظر: كلام ابن رجب على الحديث التاسع والثلاثين في «جامع العلوم والحكم» ج361/2 وما

حتى أجاز القرآن للمُكره أن ينطق بكلمة الكفر، ولا حرج عليه في إيمانه، كما قال عز وجل: {إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ} [النحل: 106].

السياسة في اصطلاح علمائنا القدامى:

وللسياسة عند علمائنا القدامى معنيان:

أحدهما: المعنى العام، وهو تدبير أمور الناس وشئون دنياهم بشرائع الدين، ولهذا نجدهم يعرفون «الخلافة» بأنها: نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به.

والثاني: المعنى الخاص، وهو ما يراه الإمام أو يُصدره من الأحكام والقرارات، زجرًا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجًا لوضع خاص.

كما وجدنا الحنفية يقولون عن عقوبة «تغريب الزاني» أي نفيه من بلده لمدة سنة، كما صح في الحديث: «**البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام**». قالوا: هذا التغريب ليس من الحدود الثابتة اللازمة في كل حال، بل هو «سياسة» تعزيرية موكولة إلى الإمام أو إلى القاضي، يتصرف فيه وفق المصلحة، فإذا وجد المصلحة فيه فعله، وإذا وجد المصلحة في غيره تركه.

ووجدنا ثاني الخلفاء الراشدين عمر رضي الله عنه يصنع في خلافته أشياء كثيرة، هي من هذا النوع من السياسة، التي تصرف فيها بمقتضى

بعدها، وتعقيب مخرجه. ومعنى الحديث ثابت بالقرآن بلا شك، كما في الآيات (286) من البقرة، والآية (5) من الأحزاب، والآية (106) من النحل والآية (28) من آل عمران.

المصلحة. كما سنُبين بعد.

ووجدنا العلامة ابن القيم يذكر أن الحكام في عصره وقبل عصره، استحدثوا «قوانين سياسية» بآرائهم وأهوائهم بمعزل عن الشرع، لما ضيَّق عليهم الفقهاء بجمودهم وتقليدهم وتعصبهم، فتركوا الشرع لأهله، وساروا هم في طريقهم، دون أن يستفتوا الشرع ويرجعوا إليه. وهذا من خطر الجمود الذي نبه عليه وحذر منه العلماء المحققون المخلصون، ومنهم الإمام ابن القيم رحمه الله .

حوار قديم لابن عقيل حول مفهوم السياسة الشرعية:

من المحاورات المهمة حول السياسة الشرعية بين المضيقين والموسعين: ما نقله ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» عن العلامة ابن عقيل الحنبلي في كتابه «الفنون» حيث قال رحمه الله :

جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة.

واحتج ابن عقيل بما جرى من الخلفاء الراشدين من ألوان السياسة مما لا يجحده عالم بالسنن. قال: ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف[9]، فإنه

(9) وذلك لما أدخل بعض الصحابة في مصاحفهم تفسير بعض الكلمات، ثم أخذ المسلمون

كـان رأيًـا اعتمـدوا فيـه علـى مصـلحة الأمـة، وتحريـق علـي رضـي الله عنـه الزنادقة في الأخاديد فقال:

لما رأيت الأمر أمرًا منكرًا/ أججت ناري ودعوت قنبرا

ونفي عمر بن الخطاب رضي الله عنه لنصر بن حجاج. اهـ.

تعقيب ابن القيم:

قال ابن القيم: وهذا موضـع مزلـة أقدام، ومضـلة أفهام. وهو مقـام ضـنك، ومعترك صعب. فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور علـى الفسـاد، وجعلـوا الشريعة قاصـرة لا تقوم بمصـالح العبـاد، محتاجـة إلـى غيرها، وسدوا علـى نفوسـهم طرقًـا صـحيحة من طـرق معرفـة الحق والتنفيذ له، وعطَّلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا: أنها حق مطـابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمرو الله إنهـا لـم تنـافِ مـا جـاء بـه الرسول وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلـك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير فـي معرفـة الواقع، وتنزيـل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بـأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة: أحدثوا من أوضـاع سياسـتهم شرًّا طـويلًا، وفسادًا عريضًا - في «إعلام الموقعين»: فأحدثوا لهم «قوانين سياسية» ينـتظم بها مصالح العالم - فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وعز علـى العالمين بحقـائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

ينقلون هذه المصاحف، وبعضهم لا يفرق المفسِّر من المفسَّر، جمع عثمان المصـاحف كلها، وكتب المصحف الإمام. وألزم الناس أن لا يأخذوا إلا عنه.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله.

وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات. فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان: فثمَّ شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمراة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له.

فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم. وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات.

الهدى النبوي في السياسة الشرعية:

فقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم في تهمةٍ، وعاقب في تهمةٍ، لما ظهرت أمارات الريبة على المُتهم. فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلى سبيله - مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض، وكثرة سرقاته، وقال: لا آخذه إلا بشاهدي عدل - فقوله مخالف للسياسة الشرعية.

وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم الغال من الغنيمة سهمه، وحرق متاعه

هو وخلفاؤه من بعده، ومنع القاتل من السلب لما أساء شافعه على أمير السرية فعاقب المشفوع له عقوبة للشفيع. وعزم على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة.

وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وشرع فيه جلدات؛ نكالًا وتأديبًا.

وأضعف الغرم على كاتم الضالة عن صاحبها.

وقال في تاركي الزكاة: «**إنا آخذوها منه وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا**».

وأمر بكسر دنان الخمر، وأمر بكسر القدور التي طبخ فيها اللحم الحرام، ثم نسخ عنهم الكسر، وأمرهم بالغسل.

وأمر عبد الله بن عمرو بتحريق الثوبين المعصفرين، فسجر بهما التنور. وأمر المرأة التي لعنت ناقتها أن تخلي سبيلها.

وأمر بقتل شارب الخمر بعد الثالثة أو الرابعة، ولم ينسخ ذلك، ولم يجعله حدًّا لابد منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام. ولذلك زاد عمر رضي الله عنه في الحد عن الأربعين ونفى فيها.

وأمر بإمساك اليهودي الذي أومأت الجارية برأسها أنه رضخه بين حجرين فأخذ فأقر فرضخ رأسه، وهذا يدل على جواز أخذ المتهم إذا قامت قرينة التهمة. والظاهر: أنه لم يُقم عليه بينة، ولا أقر اختيارًا منه للقتل، وإنما هُدِّد أو ضُرب فأقرَّ.

هدي الخلفاء الراشدين في السياسة الشرعية:

وسلك أصحابه وخلفاؤه من بعده ما هو معروف لمن طلبه.

فمن ذلك: أن أبا بكر رضي الله عنه حرق اللوطية، وأذاقهم حرَّ النار في الدنيا قبل الآخرة، وكذلك قال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطي فله ذلك؛ فإن خالد ابن الوليد رضي الله عنه كتب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه : «أنه وجد في بعض نواحي العرب رجل يُنكح كما تنكح المرأة» فاستشار الصديق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم،وفيهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وكان أشدهم قولًا - فقال: «إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يُحرقوا بالنار» فكتب أبو بكر إلى خالد «أن يحرَق» فحرقه. ثم حرقهم عبد الله بن الزبير في خلافته، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك.

وحلَق عمرُ رأسَ نصر بن حجاج، ونفاه من المدينة لتشبيب النساء به. وضرب صبيغ بن عسل التميمي على رأسه، لما سأل عما لا يعنيه.

وصادر عماله «ولاته» فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يختصون به بذلك. فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين.

وألزم الصحابة أن يقلُّوا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه، إلى غير ذلك من سياساته التي ساس بها الأمة رضي الله عنه .

ومن ذلك: اختياره للناس الإفراد بالحج؛ ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصودًا، فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة، وأنه

أوجب الإفراد. وتنازع في ذلك ابن عباس وابن الزبير، وأكثر الناس على ابن عباس في ذلك، وهو يحتج عليهم بالأحاديث الصحيحة الصريحة. فلما أكثروا عليه قال: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء» أقول لكم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون: قال أبو بكر وعمر! وكذلك ابنه عبد الله كانوا إذا احتجوا عليه بأبيه يقول: «إن عمر لم يرد ما تقولون» فإذا أكثروا عليه قال: أفرسول الله صلى الله عليه وسلم أحق أن تتبعوا أم عم

قال ابن القيم:

والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر. ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانًا ومكانًا؟

ومن ذلك: جمع عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق لهم رسول ا لله صلى الله عليه وسلم القراءة بها، لما كان ذلك مصلحة، فلما خاف الصحابة رضي الله عنه ت على الأمة أن يختلفوا في القرآن ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم، وأبعد من وقوع الاختلاف: فعلوا ذلك، ومنعوا الناس من القراءة بغيره. وهذا كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت، وكان سلوكهم في تلك الطرق يوقعهم في التفرق

والتشتت، ويطمع فيهم العدو، فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد، وترك بقية الطرق: جاز ذلك، ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود، وإن كان فيه نهي عن سلوكها لمصلحة الأمة.

ومن ذلك: تحريق علي رضي الله عنه الزنادقة الرافضة، وهويعلم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل الكافر، ولكن لما رأى أمرًا عظيمًا جعل عقوبته من أعظم العقوبات؛ ليزجر الناس عن مثله. ولذلك قال:

لما رأيت الأمر منكرًا أججت ناري ودعوت قنبرا

وقنبر غلامه. وهذا الذي ذكرناه: جميع الفقهاء يقولون به في الجملة، وإن تنازعوا في كثير من موارده. اهـ(10).

رفض ابن القيم تقسيم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة:

وعرض ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» ما اشتهر عند بعضهم من تقسيم طرق الحكم على شريعة وسياسة، فقال:

وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف واحد، وهو عموم رسالته صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه

---

(10) انظر: «الطرق الحكمية» لابن القيم: (13 - 19)، طبعة السنة المحمدية، بتحقيق: محمد حامد الفقي.

العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يحوج أمته إلى أحد بعده، وإنما حاجاتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به، فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة، لا تُحوِج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به.

وقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر بقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علمًا، وعلَّمهم كل شيء حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقيام والقعود، والأكل والشرب، والركوب والنزول، والسفر والإقامة، والصمت والكلام، والعزلة والخلطة، والغنى والفقر، والصحة والمرض، وجميع أحكام الحياة والموت.

وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته، ولم يحوجهم الله إلى أحد سواه، فكيف يظن أن شريعته الكاملة التي ما طرق العالم شريعة أكمل منها: ناقصة تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها، أو إلى قياس أو حقيقة أو معقول خارج عنها؟ ومن ظن ذلك فهو كمن ظن أن بالناس حاجة إلى رسول آخر بعده صلى الله عليه وسلم. وسبب هذا كله خفاء ما جاء به على من ظن ذلك، وقلة نصيبه من الفهم الذي وفق الله له أصحاب نبيه الذين اكتفوا بما جاء به، واستغنوا به عما ما سواه، وفتحوا به القلوب والبلاد، وقالوا: هذا عهد نبينا إلينا وهوعهدنا إليكم، وقد كان عمر رضي الله عنه يمنع من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية أن يشتغل الناس به عن القرآن، فكيف

لو رأى اشتغال الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث؟ فالله المستعان.

وقد قال الله تعالى: **{أَوَ لَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ}** [العنكبوت: 51]، وقال تعالى: **{وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ}** [النحل: 89]، وقال تعالى: **{يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ}** [يونس: 57].

نبذة من كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعية:

قال ابن القيم:

وهذه نبذة يسيرة من كلام الإمام أحمد رحمه الله في السياسة الشرعية:

قال في رواية المروزي وابن منصور: والمخنث يُنفى؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه.

وقال في رواية حنبل، فيمن شرب خمرًا في نهار رمضان، أو أتى شيئًا نحو هذا: أُقيم الحد عليه، وغُلظ عليه، مثل الذي يقتل في الحرم: دية وثلث.

وقال في رواية حرب: إذا أتت المرأة المرأة تعاقبان وتؤدبان.

وقال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطي بالنار فله ذلك، بدليل ما كتبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى خالد بن الوليد رضي الله عنه - بعد استشارة الصحابة - بأن يحرقوا، حرقهم، ثم حرقهم ابن الزبير، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك.

ونص الإمام أحمد رضي الله عنه فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلا أعاد العقوبة.

وصرح أصحابنا في أن النساء إذا خيف عليهن المساحقة حرم خلوة بعضهن ببعض.

وصرحوا بأن من أسلم وتحته أختان، فإنه يجبر على اختيار إحداهما، فإن أبى ضرب حتى يختار.

قالوا: وهكذا كل من وجب عليه حق فامتنع من أدائه، فإنه يضرب حتى يؤديه. وأما كلام مالك وأصحابه في ذلك فمشهور.

وأبعد الناس من الأخذ بذلك: الشافعي رحمه الله ، مع أنه اعتبر قرائن الأحوال في أكثر من مائة موضع، وقد ذكرنا منها كثيرًا في غير هذا الكتاب. منها: جواز وطء الرجل المرأة ليلة الزفاف، وإن لم يرها ولم يشهد عدلان أنها امرأته، بناء على القرائن.

ومنها: قبول الهدية التي يوصلها إليه صبي أو عبد أو كافر، وجواز أكلها والتصرف فيها، وإن لم يشهد عدلان أن فلانًا أهدى لك كذا، بناء على القرائن، ولا يشرط تلفظه ولا تلفظ الرسول بلفظ الهبة والهدية.

ومنها: جواز تصرفه في بابه بقرع حلقته ودقه عليه، وإن لم يستأذنه في ذلك.

ومنها: استدعاء المستأجر للدار والبستان لمن شاء من أصحابه وضيوفه وإنزالهم عنده مدة، وإن لم يستأذنه نطقًا، وإن تضمن ذلك تصرفهم في منفعة

الدار وإشغالهم الكنيف، وإضعافهم السلم ونحوه.

ومنها: جواز الإقدام على الطعام إذا وضعه بين يديه وإن لم يصرح له بالإذن لفظًا.

ومنها: جواز شربه من الإناء وإن لم يقدمه إليه ولا يستأذنه.

ومنها: جواز قضاء حاجته في كنيفه وإن لم يستأذنه.

ومنها: جواز الاستناد إلى وسادته. ومنها أخذ ما ينبذه رغبة عنه من الطعام وغيره، وإن لم يصرح بتمليكه له.

ومنها: انتفاعه بفراش زوجته ولحافها ووسادتها وآنيتها، وإن لم يستأذنها نطقًا، إلى أضعاف أضعاف ذلك.

وهل السياسة الشرعية إلا من هذا الباب، وهي الاعتماد على القرائن التي تفيد القطع تارة والظن الذي هو أقوى من ظن الشهود بكثير تارة؟ وهذا باب واسع، وقد تقدم التنبيه عليه مرارًا، ولا يستغني عنه المفتي والحاكم[11]. اهـ.

سياسات جزئية وقتية:

بيد أن الأمر المهم هنا: أن نؤكد ما قاله ابن القيم رحمه الله من أن هذه الأحكام أو القرارات التي اتخذها الصحابة، ليعالجوا بها مشكلات بيئتهم وعصرهم، إنما هي «سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكلٍّ عذر وأجر».

---

(11) «إعلام الموقعين» لابن القيم جـ375/4 - 379.

وقال أيضًا: «وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن هل هي من «الشرائع الكلية» التي لا تتغير بتغير الأزمنة؟ أو هي من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانًا ومكانًا؟».

إن تنبيه ابن القيم على هذه الحقيقة الكبيرة - حقيقة الجزئية والوقتية في هذه السياسات - كان أمرًا ضروريًّا لأهل الفقه، حتى لا تلتبس عليهم المسالك، وتتشابه المناهج، فيسووا بين المختلفيْن، أو يفرقوا بين المتماثلين.

وقد رأينا الإمام مالكًا يخالف ما جاء عن عمر رضي الله عنه في تحريق بعض الأشياء زجرًا وردعًا، كما حرق قصر سعد، وحانوت الخمار، وغيره. وكما في إراقة اللبن المغشوش ونحوه.

فقد كَرِه بعض العلماء إتلاف المال، وجوزوا التصدق به.

وقد استحسن مالك التصدق باللبن المغشوش؛ لأن في ذلك عقابًا للجاني بإتلافه عليه، ونفعًا للمساكين في نفس الوقت بإعطائهم إياه. وكذلك قال في الزعفران والمسك إذا غشهما الجاني[12] وهذا معقول؛ لأن المال المتلف يضيع على الأمة كلها، وقد نُهينا عن إضاعة المال.

ويسعنا أن نخالف عمر والصحابة رضي الله عنه ت في ضرب المتهم حتى يقر، إذا اشتهر بالفساد والجريمة، وإن أقر ذلك ابن القيم وأيده. ونحن هنا مع الإمام الغزالي الذي ذكر هذا الاعتراض في «المستصفى» بقوله: فإن قيل: فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة، فهل تقولون به؟ فأجاب:

(12) «التعزير في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبد العزيز عامر (ص402)

قلنا: قد قال بها مالك رحمه الله [13]، ولا نقول به، لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة. لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى، وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئًا من الذنب. وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء! فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال، ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء[14].

ومنطق الغزالي هنا منطق قوي، يتفق مع أصول الإسلام، ومع الحرص على حرية الإنسان، وأن الأصل في المتهم البراءة حتى تثبت التهمة عليه بالبينة الشرعية، وهو ما تتجه إليه مواثيق حقوق الإنسان، ودساتير الدول الحديثة في عصرنا.

* * *

رأي الإمام «أو ولي الأمر» ومدى اعتباره ومجالات العمل به

الرأي ومدى اعتباره شرعًا.

رأي الإمام «أو ولي الأمر» ومجالات العمل به.

---

(13) «المستصفى»: (490/2، 491) بتحقيق حمزة زهير حافظ.

(14) حقق الدكتور البوطي في كتابه «ضوابط المصلحة في الشرع الإسلامي» (ص337 وما بعده: أن مالكًا رضي الله عنه لم يقل بذلك. وإنما هو رأي لسحنون. فليراجع. وكذلك بين د. حسين حامد حسان تفصيل ذلك عند المالكية في كتابه «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي».

ما لا نص فيه.

ما يحتمل وجوهًا عدة.

المصلحة المرسلة.

* * *

رأي الإمام «ولي الأمر»
ومتى يعمل به في السياسة الشرعية

الأصل الخامس من أصول الإمام حسن البنا:

ذكر الإمام الشهيد حسن البنا في «الأصل الخامس» من أصوله العشرين التي حدد بها ضوابط الفهم للإسلام: كلمات مركزة في بيان اعتبار رأي الإمام ومتى يعمل به، وشروط ذلك، فقال:

«ورأي الإمام ونائبه فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عدة، وفي المصالح المرسلة: معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديات: الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

هذا الأصل يشير إلى عدة أمور هامة، ويحدد الموقف منها بإيجاز، وهي:

1- رأي الإمام - الخليفة أو رئيس الدولة أو ولي الأمر ومن ينوب عنه ويمثله - والمجالات التي يعمل فيها بهذا الرأي، وبها يتحدد مجال «السياسة الشرعية»، وموقع الشورى: أهي واجبة أم مندوبة؟ معلمة أم ملزمة؟ وبيان المصلحة المرسلة ومتى تعتبر.

2- شرط العمل برأي الإمام. وهو ألا يصطدم بقاعدة شرعية.

3- جواز تغير هذا الرأي بتغير الظروف والأحوال والأعراف، كما يتغير المعلول بتغير علَّته ...

4- التفريق بين الأمور التعبدية والأمور العادية في الالتفات إلى المعاني والمقاصد وعدمه. فالأصل هو رعاية المقاصد والمعاني فيما عدا الأمور التعبدية.

من هو الإمام؟

ولا بد من إلقاء ضوء كاشف على هذه الأمور الأربعة، ففيها تزل أقدام، وتضطرب آراء وأفكار.

الإمام في العرف الإسلامي هو: الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وسياسة الدنيا به. فهو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية الواحدة كما صورت ذلك الأحاديث النبوية، وجسَّده الواقع التاريخي للخلفاء الراشدين ومن بعدهم.

والخليفة يسوس الأمة بنفسه، وبمن ينوب عنه في إدارة البلاد وسياسة العباد، ممن تعينه الأمة نائبًا عنه، ومن ينيبه هو عن نفسه، من الولاة على الأقاليم أو الجيوش، والمؤسسات ونحوها، ممن يقومون على السلطة التنفيذية. وهؤلاء لهم حق الطاعة في المعروف كالخليفة والإمام، كما جاء في الحديث الصحيح: «**من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**»[15].

ويعتبر كل رئيس دولة إسلامية إقليمية في عصرنا بمثابة الإمام فيما يخصه من أحكام بالنسبة للبلد الذي يسوسه ويحكمه.

---

(15) متفق عليه عن أبي هريرة: رواه البخاري في الأحكام، ومسلم في الإمارة. انظر «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان» (1204).

كيف تساس الدولة المسلمة؟

وهنا يتبادر إلى ذهن بعض الناس سؤال: كيف تساس الدولة المسلمة؟ هل تساس أو تقاد بالنصوص الشرعية وحدها؟ أو للرأي والفكر البشري فيها مجال؟

وبخاصة رأي ولي الأمر أو السلطة السياسية التي وليت أمر الأمة، وأصبحت مسئولة عنها.

في هذا يتحدث الإمام البنا رحمه الله محدِّدًا مدى الاعتبار الشرعي لرأي الحاكم السياسي للأمة ومن ينوب عنه أو يمثله.

وهذا الرأي يتعلق بما نسميه في الفقه الإسلامي باسم «السياسة الشرعية».

وقد تعرض الفقهاء لموضوع السياسة ومدى صلتها بالنص، فوجدنا منهم المضيق والموسع.

ومن الطوائف المارقة: من جعل للإمام عندهم حق نسخ الأحكام الشرعية الثابتة، كما هو معروف عند الطائفة الإسماعيلية.

ومن الناس في عصرنا: من أسرف وأفرط، فجوّز تعطيل النص الشرعي - وإن كان قطعي الثبوت والدلالة - إذا عارض - في نظره - مصلحة دنيوية، ففتح بهذه الدعوى بابًا واسعًا لإلغاء الشريعة من حياة الجماعة المسلمة، باسم المصلحة الموهومة أو المزعومة.

ومن الناس في مقابل هؤلاء: من فرَّط فلم يجوز للإمام ولا لغيره من سلطات الدولة إصدار تنظيم أو قانون فيما لم يرد به نص، في مثل النواحي العسكرية والسياسية والاقتصادية والإدارية والإجرائية ونحوها، وأوجب

التقيد بما نطق به الشرع فقط؛ لأن اتخاذ تنظيم من هذا النوع يعتبر «إحداثًا في الدين» ما ليس منه، ومن أحدث مثل ذلك فهو رد أي مردود عليه، ولم يفرق في ذلك بين العبادات والعاديات.

وهكذا نقع أبدًا في هذه القضايا الفكرية الكبيرة بين طرفي الإفراط والتفريط. وقل من يقف عند حد الوسط.

فلننظر في هذا الأصل - العمل برأي الإمام - في ضوء الأدلة الشرعية.

وقبل هذا يجب أن ننظر في «مفهوم الرأي» في حد ذاته:

ما حقيقته؟ وما قيمته واعتباره في نظر الشرع؟ ومتى يقبل؟ ومتى يرد؟ ولماذا يقبل؟ ولماذا يرد؟

* * *

الرأي ومدى اعتباره في الشريعة

معنى الرأي:

الرأي: مصدر «رأى يرى رأيًا».

وفعل «رأى» بمعنى أبصر بعينه في اليقظة، وتسمى «رأى» البصرية، ومصدره «رؤية» وهو يتعدى لمفعول واحد، وهناك «رأى» بمعنى أبصر بعينه في المنام، ومصدره «رؤيا» وهو يتعدى كذلك لمفعول واحد.

وهناك «رأى» بمعنى علم بقلبه وعقله، وتسمى «رأى» العلمية، ومصدره «رؤية» مثل البصرية.

وفعل رأى «العلمية» هذا نوعان: فيه ما ينصب فعلين، وهو الذي يدرس في علم النحو في باب النواسخ للمبتدأ والخبر، وهو من أخوات «ظن».

كقول الشاعر:

رأيت الله أكبر كل شيء محاولة وأكثرهم جنودًا

ومنه ما ينصب مفعولًا واحدًا، كقولهم: رأى الأمير الدخول في الحرب، أو الصلح مع العدو.

أو رأى أبو حنيفة وجوب الوتر، ورأى أحمد وجوب الجماعة ... إلخ.

وهذا الأخير هو الذي يعنينا في بحثنا هذا.

فالرأي هنا يعني: الاجتهاد وإعمال العقل في استنباط حكم أو اتخاذ قرار.

والناس متفاوتون في الرأي. فمنهم من يتخذ رأيه بعد أناة وتأمل وموازنة

حتى يختمر الأمر وينضج وتتضح جوانبه وعواقبه.

ومنهم من يتسرع في إبداء رأيه.

منهم الحكيم الذي يستشار في المسائل العويصة، ويقال عن مثله: من «ذوي الرأي».

ومنهم السطحي الذي يكتفى بالنظرة العجلى، ولا ينفذ إلى أعماق القضية.

منهم من يتخذ رأيه وحده، ولا يستشير أحدًا ممن حوله، وإن كان الأمر بعيد الأثر، عظيم الخطر.

ومنهم من يستشير الرجال، فيشاركها في عقولها، ويضيف إلى عقله عقلًا آخر، أو عقولًا أخرى.

ثم إن كلمة «الرأي» كثيرًا ما تطلق على «المرئيّ» نفسه من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول، كما يقال: اللفظ بمعنى «الملفوظ»، والخلق بمعنى «المخلوق». فحين تقول: رأيي في هذه القضية كذا ... ورأيك مخالف لرأيي، تقصد: ما ارتآه كل منكما، وانتهى إليه من حكم أو قرار أو موقف.

والرأي بهذا المعنى هو الذي نتناوله بالبحث هنا، فحينما نتحدث عن رأي الإمام أو نائبه نعني به: ما وصل إليه وما اتخذه من أحكام أو مواقف أو قرارات في قضية من القضايا: سياسية أو مالية أو إدارية أو غيرها.

الرأي في تراثنا الفقهي:

و«الرأي» في تراثنا الفقهي له حديث طويل، وقد عرف في تاريخنا مدرستان كبيرتان: إحداهما أطلقوا عليها «مدرسة الرأي» وعلى رجالها

«أصحاب الرأي» وهم: أبو حنيفة وأصحابه وغيرهم من فقهاء العراق.

ويقابلها مدرسة أخرى سموها: «مدرسة الأثر» ويعنون بها: فقهاء الحجاز في المدينة ومكة. وإن كان هذا التقسيم يحتاج إلى دراسة متأنية ليعلم المقصود منه بالضبط، فقد جعلوا الإمام مالك بن أنس، إمام دار الهجرة من علماء الأثر، وقد انتهى العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن «مالك» أنه يعتبره من أئمة الرأي. وهذا كلام له وجاهته ووزنه، وكل من درس فقه مالك رضي الله عنه يوافق الشيخ أبا زهرة على ذلك، وقد قيل بحق: لولا مالك لضاقت المسالك.

المهم هنا أنه قد وجد في تراثنا من يذم الرأي بإطلاق، ووجد من يمدحه بإطلاق، كما وجد من يفصّل في ذلك، فيبين متى يذم الرأي ومتى يمدح، وما حقيقة الرأي الممدوح، وحقيقة الرأي المذموم.

وهذا ما قام به الإمام المحقق شمس الدين ابن قيم الجوزية «ت 751هـ» في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، وصنعه قبله الإمام الحافظ الفقيه أبو عمر ابن عبد البر «463هـ» في كتابه «جامع بيان العلم وفضله».

ويحسن بنا أن نضع أمام القارئ الذي يحرص على أن يفقه دينه، ويعرف تراثه: خلاصة لهذا المبحث، قبل أن ندخل في تفصيل رأي الإمام أونوّاب الإمام.

* * *

أقوال الصحابة في ذم الرأي

قول عمر بن الخطاب:

جاء عن الصحابة رضي الله عنه ت ما يفهم منه أنهم يذمّون الرأي، ويحذرون منه، ويحسن بنا أن نضع أمام القارئ جملة من أقوالهم، كما ذكرها ابن القيم.

قال ابن وهب: أخبرني ابن لهيعة[16] عن أبي الزناد عن محمد بن إبراهيم التيمي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أصبح أهل الرأي أعداء السنن، وأعيتهم أن يعوها، وتفلتت منهم أن يرووها، فاستبقوها بالرأي.

وفي رواية أخرى أنه قال: اتقوا الرأي في دينكم.

وذكر ابن عجلان عن صدقة بن أبي عبد الله أن عمر بن الخطاب كان يقول: أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلتت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم.

وتكرر هذا المعنى عن عمر من أكثر من طريق، ومنها رواية تقول: فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا. قال ابن القيم: وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة.

وفي رواية عنه أنه قال: أيها الناس، اتهموا الرأي في الدين، فلقد رأيتني

---

(16) ابن لهيعة: ضعفوه في الحديث، ولكن المحققين قالوا: إذا روى عنه أحد العبادلة فحديثه حسن. وهنا روى عنه أحدهم وهو عبد الله بن وهب.

وإني لأرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيي، فأجتهد ولا آلو، وذلك يوم أبي جندل[17] والكتاب يكتب وقال: اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: يكتب: باسمك اللهم، فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبيت، فقال: يا عمر تراني قد رضيت وتأبى؟!

قول عبد الله بن مسعود:

قال البخاري: حدثنا جنيد ثنا ابن زكريا عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله قال: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما أني لا أقول أمير خير من أمير، ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفًا، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم.

وقال أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا أبو خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن مسروق قال: قال عبد الله بن مسعود: علماؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رءوسًا جهالًا يقيسون الأمور برأيهم.

وصح عنه في المفوّضة[18] أنه قال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء منه.

قول عثمان بن عفان:

قال محمد بن إسحاق: حدثني يحيي بن عباد عن عبيد الله بن الزبير قال: أنا والله مع عثمان بن عفان بالجحفة إذ قال عثمان وذكر له التمتع بالعمرة إلى

---

(17) كان ذلك في صلح الحديبية حين اتفق رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يرجع هو وأصحابه ويعودوا من قابل وكتبوا بذلك كتابًا، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يرى أن ذلك إعطاء الدنية، ورجع إلى الصديق رضي تعالى عنه فأمره أن يسمع ويطيع.

(18) التفويض في النكاح: التزويج بلا مهر.

الحج: أتموا الحج وأخلصوه في أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل؛ فإن الله قد أوسع في الخير، فقال له عليّ: عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخصة رخص الله للعباد بها في كتابه تضيق عليهم فيها وتنهى عنها، وكانت لذي الحاجة ولنائي الدار، ثم أهلّ عليّ بعمرة وحج معًا، فأقبل عثمان بن عفان رضي الله عنه على الناس فقال: أنهيت عنها؟ أني لم أنه عنها، إنما كان رأيًا أشرت به، فمن شاء أخذه ومن شاء تركه.

فهذا عثمان يخبر عن رأيه أنه ليس بلازم للأمة الأخذ به، بل من شاء أخذ به ومن شاء تركه، بخلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يسع أحدًا تركها لقول كائنًا من كان.

قول علي بن أبي طالب:

قال أبو داود: حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء ثنا حفص بن غياث عن الأعمش عن أبي إسحاق السبيعي عن عبد خير عن علي رضي الله عنه أنه قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل أخف أولى بالمسح من أعلاه.

قول عبد الله بن عباس:

قال ابن وهب: أخبرني بشر بن بكر عن الأوزاعي عن عبدة بن أبي لبابة عن ابن عباس أنه قال: من أحدث رأيًا ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل.

وقال عثمان بن مسلم الصفار: ثنا عبد الرحمن بن زياد حدثنا الحسن بن

عمرو الفقيمي عن أبي فزارة قال: قال ابن عباس: إنما هو كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فمن قال بعد ذلك برأيه، فلا أدري: أفي حسناته يجد ذلك أم في سيئاته؟

وقال عبد بن حميد: حدثنا حسين بن علي الجعفي عن زائدة عن ليث عن بكر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

قول سهل بن حنيف:

قال البخاري: حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا أبوعوانة عن الأعمش عن أبي وائل قال: قال سهل بن حنيف: أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتُني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أردّ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددته.

قول عبد الله بن عمر:

قال ابن وهب: أخبرني عمرو بن الحارث أن عمرو بن دينار قال: أخبرني طاوس عن عبد الله بن عمر أنه كان إذا لم يجد في الأمر يُسأل عنه شيئًا قال: إن شئتم أخبرتكم بالظن.

وقال البخاري: قال لي صدقة عن الفضل بن موسى عن موسى بن عقبة عن الضحاك عن جابر بن زيد قال: لقيني ابن عمر فقال: يا جابر، إنك من فقهاء البصرة وتستفتي فلا تفتين إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية.

وقال مالك عن نافع عنه: العلم ثلاث: كتاب الله الناطق، وسنة ماضية، ولا أدري.

قول زيد بن ثابت:

قال البخاري: حدثنا سنيد بن داود ثنا يحيى بن زكريا مولى ابن أبي زائدة عن إسماعيل بن خالد عن الشعبي، قال: أتى زيد بن ثابت قوم، فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها، فكتبوها ثم قالوا: لو أخبرناه، قال: فأتوه فأخبروه، فقال: اعذرا لعل كل شيء حدثتكم خطأ، إنما اجتهدت لكم برأيي.

ثم ذكر ابن القيم قول معاذ وأبي موسى ومعاوية رضي الله عنه ت ثم قال: فهؤلاء من الصحابة أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وسهل ابن حنيف ومعاذ بن جبل ومعاوية خال المؤمنين[19] وأبو موسى الأشعري رضي الله عنه ت يخرجون الرأي عن العلم، ويذمونه، ويحذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان، وأن الله ورسوله بريء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة من غير لزوم لاتباعه ولا العمل به.

* * *

---

(19) لأن أخته أم حبيبة أم المؤمنين؛ فهو خالهم بهذا الاعتبار.

رد أصحاب الرأي على هذه النقول

قال أهل الرأي: وهؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة - وإن ذموا الرأي، وحذروا منه، ونهوا عن الفتيا والقضاء به، وأخرجوه من جملة العلم - فقد روى عن كثير منهم الفتيا والقضاء به، والدلالة عليه، والاستدلال به، كقول عبد الله بن مسعود في المفوّضة: أقول فيها برأيي، وقول عمر بن الخطاب لكاتبه: قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج: إنما هو ما رأي رأيته، وقول علي في أمهات الأولاد: اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن.

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئًا في كتاب الله فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقضِ بما سنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيرًا لك! ذكره سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه.

وقال أبو عُبيد في كتاب القضاء: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن وجد فيها ما يقضي به قضى

به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسو ل الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإ ن لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهُم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهُم على شيء قضى به.

وقال أبو عبيد: ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن عمارة عن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود قال: أكثروا عليه ذات يوم فقال: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هناك، ثم إن الله بلغنا ما ترون فمن عُرِضَ عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، أو بما قضى به نبيه، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه، ولا يقل: إني أرى، وإني أخاف؛ فإن الحلال بيّن والحرام بيّن، وبين ذلك مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

وقال محمد بن جرير الطبري: حدثني يعقوب بن إبراهيم أنا هشيم أنا سيّار عن الشعبي قال: لما بعث عمر شريحًا على قضاء الكوفة قال له: انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدًا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد فيه رأيك.

وفي كتاب عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشباه والأمثال، وقسْ الأمور.

وقايس علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت في المكاتب، وقايسا في الحد والإخوة؛ فشبهه علي بسيل انشعبت منه شعبة، ثم انشعبت من الشعبة شعبتان، وقايسه زيد على شجرة انشعب منها غصن، وانشعب من الغصن غصنان، وقولهما في الجد إنه لا يحجب الإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع، وقال: اعتبرها بها.

وسئل علي رضي الله عنه عن مسيره إلى صفين: هل كان بعهد عهده إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أم رأي رآه؟ قال: بل رأي رأيته.

وقال عبد الله بن مسعود وقد سئل عن المفوضة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريء.

وذكر سفيان بن عيينة عن عبد الله بن أبي يزيد قال: سمعت ابن عباس إذا سئل عن شيء، فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أبي بكر وعمر اجتهد رأيه.

وقال ابن أبي خيثمة: حدثني أبي ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عبد الملك بن أبجر عن الشعبي عن مسروق قال: سألتُ أبي بن كعب عن شيء فقال: أكان هذا؟ قلت: لا، قال: فأجمّنا[20] حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا.

---

(20) من الأجمام، أي اتركنا وأرحنا.

قال أبو عمر بن عبد البر: وروينا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت: أفي كتاب الله ثُلُثُ ما بقي؟ فقال: أنا أقول برأيي، وتقول برأيك.

وعن ابن عمر أنه سئل عن شيء فعله: أرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا أو شيء رأيته؟ قال: بل شيء رأيته.

وعن أبي هريرة أنه كان إذا قال في شيء برأيه قال: هذه من كيسي! ذكره ابن وهب عن سليمان بن بلال عن كثير بن زيد عن وليد بن رباح عن أبي هريرة.

وقال عمر لعلي وزيد: لولا رأيكما لاجتمع رأيي ورأيُ أبي بكر، كيف يكون ابني ولا أكون أباه؟ يعني الجد.

وعن عمر أنه لقي رجلًا فقال: ما صنعت؟ قال: قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لفعلت، ولكني أردك إلى رأي، والرأي مشترك، فلم ينقض ما قال علي وزيد.

وذكر الإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود أنه قال: إن الله اطلع في قلوب العباد فرأى قلب محمد صلى الله عليه وسلم فاختاره لرسالته، ثم اطلع في قلوب العباد بعده فرأى أصحابه خير قلوب العباد فاختارهم لصحبته، فما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحًا فهو عند الله قبيح.

وقال ابن وهب عن ابن لهيعة: إن عمر بن عبد العزيز استعمل عروة بن محمد السعدي على اليمن، وكان من صالحي عمال عمر، وإنه كتب إلى عمر يسأله عن شيء من أمر القضاء، فكتب إليه عمر: لعمري ما أنا بالنشيط على

الفتيا ما وجدتُ منها بُدًّا،وما جعلتك إلا لتكفيني، وقد حملتك ذلك، فاقض فيه برأيك.

وقال محمد بن سعد: أخبرني روح بن عبادة ثنا حماد بن سلمة عن الجريري أن أبا سلمة بن عبد الرحمن قال للحسن: أرأيت ما تفتي به الناس، أشيء سمعته أم برأيك؟ فقال الحسن: لا والله ما كلُّ ما نفتي به سمعناه، ولكن رأينا لهم خيرٌ من رأيهم لأنفسهم.

وقال محمد بن الحسن: من كان عالمًا بالكتاب والسنة وبقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما استحسن فقهاء المسلمين، وسعه أن يجتهد برأيه فيما يبتلى به، ويمضيه في صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر به ونهى عنه، فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ولم يأل، وسعه العمل بذلك، وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به.

تحقيق ابن القيم:

قال ابن القيم بعد أن نقل هذه الأقوال:

ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق، وكل منها له وجه، وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين، والرأي الحق الذي لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين، فنقول وبالله المستعان:

الرأي في الأصل مصدر «رأى الشيء يراه رأيًا» ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل مصدر هويه يهواه هوى، ثم استعمل في الشيء الذي يُهوى؛ فيقال: هذا هوى

فلان، والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - رأيًا، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات؛ فلا يقال لمن رأى بقلبه أمرًا غائبًا عنه مما يحسُّ به: إنه رأيه، ولا يقال أيضًا للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقولُ ولا تتعارض فيه الأمارات: إنه رأي، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها.

الرأي ثلاثة أقسام:

قال ابن القيم:

«وإذا عُرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه».

والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به، وسوَّغوا القول به، وذمُّوا الباطل، ومنعوا من العمل والفتياوالقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله. والقسم الثالث سوَّغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بدٌّ، ولم يلزموا أحدًا العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفه مخالفًا للدين، بل غايته أنهم خيّروا بين قبوله ورده؛ فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه، كما قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس، فقال لي: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة: لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه، كما صنع المتأخرون، بحيث

اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس، يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه وتعسُّر حفظه، فم يتعدَّوا في استعماله قدر الضرورة، ولم يبغوا العدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار؛ كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم: **{فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}** [البقرة: 173] فالباغي: الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصُّل إلى المذَكَّى، والعادي: الذي يتعدَّى قدر الحاجة بأكلها.

الرأي الباطل وأنواعه:

فالرأي الباطل أنواع:

أحدها: الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحلُّ الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

النوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإن من جهلها وقاس برأيه فيما سُئل عنه بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما في الحكم، من غير نظر إلى النصوص والآثار؛ فقد وقع في الرأي المذموم الباطل.

النوع الثالث: الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال.

النوع الرابع: الرأي الذي أحدثت به البدع، وغيرت به السنن، وعَمَّ به

البلاء، وتربَّى عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.

فهذه الأنواع الأربعة من الرأي اتفق سلفُ الأمة وأئمتها على ذمِّه وإخراجه من الدين.

النوع الخامس: ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم: أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنه ت أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياسًا، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن ينزل، وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا: وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيلُ السنن، والبعثُ على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها، ومن كتاب الله عز وجل ومعانيه.

احتجوا على ما ذهبوا إليه بأشياء، ثم ذكر من طريق أسد بن موسى ثنا شريك عن ليث عن طاوس عن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من يسأل عما لم يكن، ثم ذكر من طريق أبي داود ثنا إبراهيم بن موسى الرازي ثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن معاوية أن النبي صلى الله عليه وسلم «نهى عن الأغلوطات».

وقال أبو بكر بن أبي شيبة: ثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي بإسناده مثله؛ وقال: فسَّره الأوزاعي يعني: صعاب المسائل. وقال الوليد بن مسلم عن

الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن عبادة بن قيس الصنابحي عن معاوية بن أبي سفيان أنهم ذكروا المسائل عنده، فقال: أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عُضَل المسائل. قالوا: ومن تدبر هذه الآثار المروية في ذم الرأي وجدها لا تخرج عن هذه الأنواع المذمومة[21].

الرأي المحمود وأنواعه:

رأي الصحابة:

قال ابن القيم: فصل في الرأي المحمود، وهو أنواع:

النوع الأول: رأي أفقه الأمة، وأبرِّ الأمة قلوبًا، وأعمقهم علمًا، وأقلهم تكلفًا، وأصحهم قصودًا، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكًا، وأصفاهم أذهانًا، الذي شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول؛ فنسبة آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كنسبتهم إلى صحبته؛ والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم.

والمقصود أن أحدًا ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته؟ كما رأى عمر في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن تحجب نساء النبي صلى الله عليه وسلم فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مُصَلى فنزل القرآن بموافقته؛ وقال لنساء النبي صلى الله عليه وسلم لما اجتمعن في

---

(21) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم (1/54 - 70)» بتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

الغيرة عليه {**عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ**} [التحريم: 5] فنزل القرآن بموافقته، ولما توفي عبد الله بن أبي قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه، فقام عمر فأخذ بثوبه، فقال: يا رسول الله إنه منافق، فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عليه: {**وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ**} [التوبة: 84].

وقد قال سعد بن معاذ لما حكمه النبي صلى الله عليه وسلم في بني قريظة: إني أرى أن تقتل مقاتلهم، وتَسْبى ذرياتهم، وتغنم أموالهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات**».

وحقيق بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيرًا من رأينا لأنفسنا، وكيف ولا وهو الرأي الصادرُ من قلوب ممتلئة نورًا وإيمانًا وحكمة وعلمًا ومعرفة وفهمًا عن الله ورسوله ونصيحة للأمة، وقلوبهم على قلب نبيهم، ولا واسطة بينهم وبينه، وهم ينقلون العلم والإينمان من مشكاة النبوة غضًّا طريًّا ولم يشُبه إشكال، ولم يشُبه خلاف، ولم تدنسه معارضة، فقياس رأي غيرهم بآرائهم من أفسد القياس.

الرأي الذي يفسر النصوص:

النوع الثاني من الرأي المحمود: الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها، كما قال عبدان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث، وهذا هو الفهم الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده.

ومثال هذا رأي الصحابة رضـي الله عنـه ت في العول فـي الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيهم في مسألة زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن لـلأم ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين، ورأيهم فـي توريث المبتوتـة فـي مرض الموت، ورأيهم في مسألة جَرِّ الـولاء، ورأيهم فـي المحـرم يقع علـى أهلـه بفسـاد حجـه ووجوب المضـي فيـه والقضـاء والهـديْ من قابل، ورأيهم فـي الكلالـة، وغيـر ذلك.

وقال الإمام أحمد: ثنا يزيد بن هارون أنا عاصم الأحول عن الشعبي قـال: سئل أبو بكر عن الكلالة، فقال: إني سأقول فيها برأيـي، فـإن يكـن صـوابًا فمـن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد.

فإن قيل: كيف يجتمـع هذا مـع مـا صـحَّ عنـه مـن قولـه: «أيّ سماء تظلنـي، وأي أرض تقلني إن قلت فـي كتـاب الله برأيـي؟!» وكيـف يجـامع هـذا الحـديث الذي تقدم «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»؟

فالجواب أن الرأي نوعان:

أحدهما: رأي مجرد لا دليل عليه، بل هو خَرْص وتخمين، فهذا الـذي أعـاذ الله الصديقَ والصحابة منه.

والثاني: رأي مستند إلـى استدلال واستنباط مـن النـص وحـده أو مـن نـص آخر معه، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه، ومنه رأيه فـي الكلالـة أنهـا مـا عدا الوالد والولد، فإن الله سبحانه ذكر الكلالـة فـي موضـعين مـن القرآن؛ ففـي أحد الموضـعين ورَّث معهـا الأخ والأخـت من الأم، ولا ريـب أن هذه الكلالـة مـا عـدا الوالـد والولـد، والموضـع الثـاني ورث معهـا ولـد الأبـوين أو الأب

النصفَ أو الثلثين، فاختلف الناسُ في هذه الكلالة، والصحيح فيها قول الصديق الذي لا قول سواه، وهو الموافق للغة العرب كما قال:

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة عن ابني منافٍ عبد شمس وهاشم

أي إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد، لا عن حواشي النسب، وعلى هذا فلا يرث ولد الأب والأبوين لا مع أب ولا مع جد، كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه، وإنما ورثوا مع البنات؛ لأنهم عصبة فلهم ما فضل عن الفروض.

الرأي الذي تواطأ عليه سلف الأمة وخلفها:

النوع الثالث من الرأي المحمود: الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاها خلفهم عن سلفهم؛ فإن ما تواطئوا عليه من الرأي لا يكون إلا صوابًا، كما تواطئوا عليه من الرواية والرؤيا، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه وقد تعدَّدت منهم رؤيا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان: «**أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر**» فاعتبر صلى الله عليه وسلم تواطؤ رؤيا المؤمنين؛ فالأمة معصومة فيما تواطأت عليه من روايتها ورؤياها، ولهذا كان من سداد الرأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله، ولا ينفرد به أحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم[22]، وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جعلها شورى بينهم.

---

(22) وذلك في قوله تعالى في سورة الشورى: **{وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ}** [الشورى: 38].

قال البخاري: حدثنا سنيد ثنا يزيد عن العوام بن حوشب عن المسيب بن رافع قال: كان إذا جاءه الشيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمي صوافي الأمر، فرفع إليهم فجمع له أهل العلم؛ فإذا اجتمع عليه رأيهم الحق.

وقال محمد بن سليمان الباغندي: ثنا عبد الرحمن بن يونس ثنا عمر بن أيوب أخبرنا عيسى بن المسيب عن عامر عن شريح القاضي قال: قال لي عمر بن الخطاب: أن اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم تعلم كلَّ أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كلَّ ما قضيت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح.

اجتهاد الرأي في ضوء الشرع:

النوع الرابع من الرأي المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فيما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنه ت، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأقضية أصحابه؛ فهذا هو الرأي الذي سوَّغه الصحابة واستعملوه، وأقرَّ بعضهم بعضًا عليه.

قال علي بن الجعد: أنبأنا شعبة عن سيار عن الشعبي، أخذ عمر فرسًا من رجل على سوم، فحمل عليه فعطب، فخاصمه الرجل، فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلًا، فقال الرجل: إني أرضى بشريح العراقي، فقال شريح: أخذته

صحيحًا سليمًا فأنت له ضامن حتى تردَّه صحيحًا سليمًا، قال: فكأنه أعجبه فبعثه قاضيًا، وقال: ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن في كتاب الله فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك.

ومن رسالة عمر الشهيرة التي كتبها إلى أبي موسى حول القضاء وأصوله، وفيها يقول: ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق.

قال ابن القيم:

وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه[23].

خلاصة وتعقيب:

والخلاصة التي استفدناها من هذه النقول والأقوال: أن الرأي لا يذم بإطلاق، ولا يمدح بإطلاق، بل منه ما يذم، ومنه ما يمدح، وفي الرأي المذموم أنواع، وفي الرأي المحمود أنواع، وأن الصحابة والتابعين لهم بإحسان: استعملوا الرأي في فقههم واستنباطهم، كما هو واضح في أقوالهم وأحكامهم.

ومن ثم نقول: إنه لا غنى لمجتهد عن الرأي مهما تكن حصيلة حفظه من الأحاديث والآثار، لا غنى له عن الرأي في فهم النصوص وفقهها في ضوء مقاصد الشريعة، وفي استنباط الحكم المناسب لما لا نص فيه من قرآن ولا

---

(23) انظر: «إعلام الموقعين» (1/79 - 86).

سنة، عن طريق القياس، أو الاستحسان إذا لم يحسن القياس، أو الاستصلاح، أو سد الذرائع، أو مراعاة العرف، أو الاستصحاب، وغيرها من أدلة ما لا نص فيه. ويجب أن نتبع نهج الصحابة في استخدام الرأي، مراعين لمقتضى الزمان والمكان والحال، وقد نخالفهم أحيانًا في بعض آرائهم الجزئية؛ لأنهم اجتهدوا لزمنهم، ونحن نجتهد لزمننا، فلسنا مع ابن القيم في أن رأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا دائمًا، فإنما يقبل هذا فيما لا يتغير بتغير الزمان والمكان والإنسان.

كما لسنا مع الإمام ابن القيم في اتجاه التضييق في الأخذ بالرأي بحيث نعتبره كأكل الميتة والخنزير عند الضرورة، فهذا تضييق لا مبرر له، وإن كنا معه في وجوب البحث عن النصوص الملزمة من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. حتى لا يكون اجتهادنا مخالفًا لنص صحيح الثبوت، صريح الدلالة، فيقع باطلًا. وهو الذي قالوا فيه: لا اجتهاد في مورد النص. الاجتهاد المرفوض هنا لا يكون إلا في مقابلة النص ومعارضته، لا في فهمه وفقهه، ما دام هو صحيحًا في سنده، صريحًا في دلالته على الحكم.

يقول شارح «مجلة الأحكام العدلية» الشهيرة التي صاغت المعاملات المدنية في صورة مواد قانونية في شرح هذه القاعدة «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص»: وهي المادة 14: قد نص الحديث الشريف على أن «**البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر**» فبعد وجود هذا النص الصريح لا يجوز لأحد المجتهدين أن يجتهد بخلافه، ويقول بحكم يناقضه ... كما أنه لا يجوز للمجتهد أن يجتهد في «هل البيع حلال أم حرام؟» بعد ورود النص الصريح على ذلك في القرآن الكريم، وهو قوله: **{وأَحَلَّ اللهُ البَيعَ}** ... إلخ.

الرأي المنشود هنا:

والرأي الذي ننشده هنا إذنْ، ليس معناه: ما تهواه النفس وتشتهيه، ولا معناه: الرأي المجرد، القائم على التفكير الحر المطلق، الذي لا يتقيد بقواعد، ولا مبادئ ولا ضوابط، بل يقول ما يشاء، ويحكم بما يشاء، دون مرجع يرجع إليه، ولا دليل يعول عليه.

إنما الرأي الذي نعنيه ونزكيه هو: الرأي المنضبط بالشرع نصوصًا وقواعد ومقاصد، فهو كالقطار الذي ينطلق ويمضي بقوة وسرعة إلى هدفه، ولكنه مقيد بطريق يسير فيه على قضيبين لا يخرج عنهما، يحددان مسيره، وكذلك هنا قضيبان هما: النصوص الجزئية والمقاصد الكلية.

حاجة أولي الأمر إلى اجتهاد الرأي:

وإذا كان المجتهد - كل مجتهد - لا يستغني عن الرأي في فقهه واستنباطه، فإن أحوج المجتهدين إلى استخدام الرأي هو «ولي الأمر» الذي حمله الله مسئولية رعاية الناس «**كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسئول عن رعيته**» متفق عليه عن ابن عمر.

فلا بد لهذا الإمام أن يجتهد رأيه في إدارة شئون البلاد، وتدبير أمر العباد، وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم عنهم، وأداء الأمانات إلى أهلها، وإعطاء الحقوق لأصحابها، وخصوصًا الفئات الضعيفة والمسحوقة، من الفقراء والمساكين واليتامى وأبناء السبيل، والسعي إلى جلب المصالح والخيرات لهم، ودرء المفاسد والشرور عنهم، وبقدر الإمكان. ولا سيما المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لإقامتها، مثل المحافظة على دين الناس

وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأعراضهم وأموالهم، حتى يتزكى الفرد، وتسعد الأسرة، ويستقر المجتمع، وتترابط الأمة، ويرتقي العمران، وتزدهر الحضارة.

ومن الفقه المطلوب هنا: ما نسميه «فقه الموازنات» ونعني به: الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفاسد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفاسد إذا تعارضت.

وسنعود إلى تفصيل ذلك فيما بعد إن شاء الله، بعد أن نتحدث عن «رأي الإمام ونائبه» ومتى يعمل به في الفصل القادم.

* * *

مجالات العمل برأي ولي الأمر

حدد الإمام البنا رضي الله عنه مجالات ثلاثة يعمل فيها برأي الإمام أو نائبه، وبعبارة أخرى: يجب شرعًا أن ينفذ فيه رأي ولي الأمر الشرعي الذي يتولى السلطة السياسية في بلد ما.

1 - ما لا نص فيه

أول هذه المجالات، هو: ما لا نص فيه. ويراد به: ما ليس فيه دليل شرعي نقلي من كتاب أو سنة صحيحة، فهذا المجال يمثل «منطقة حرة» أو «منطقة فراغ» من النصوص الشرعية الخاصة، وهي التي سميناها في كتابنا: «عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية»: «منطقة العفو» أخذًا من الحديث النبوي الشريف الذي رواه أبو الدرداء، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «**ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو - وفي رواية «فهو عافية» - فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئًا، ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾** [مريم: 64] »، وأكد هذا ما رواه أبو داود من حديث ابن عباس قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء، ويتركون أشياء، فبعث الله نبيه، وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو. وتلا: **﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾** [الأنعام: 145] وهو موقوف على ابن عباس[24]. فدل الحديث النبوي، وحديث ابن عباس على أن هذه المنطقة متروكة «قصدًا» من الله تتت، عفوًا وتوسعة على عباده، ورحمة بهم، من غير نسيان منه **﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾** [طه: 52] كما جاء في الحديث الآخر الذي رواه أبو ثعلبة الخُشَني عن النبي صلى الله عليه وسلم: «**إن الله حَدَّ حدودًا فلا تعتدوها،**

---

(24) رواه أبو داود (3800) وإسناده صحيح، والحاكم (115/4) وصحح إسناده ووافقه الذهبي.

وفرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها» رواه الدارقطني وذكره النووي في الأربعين النووية الشهيرة، وحسّنه، ونازعه غيره[25] وهو يؤكد ما ثبت بحديث أبي الدرداء المرفوع، وحديث ابن عباس الموقوف، وما أيده الاستقراء، وهو: أن الشارع الحكيم لم ينص على كل شيء، بل هناك أشياء ترك النص عليها مطلقًا، وأشياء نص عليها بإجمال، على وجه كلي، وأشياء نص عليها بالتفصيل المناسب لها.

وبالاستقراء عرفنا أن ما يتغير بتغيّر الزمان والمكان والإنسان تغيرًا كليًّا وجذريًّا، ترك الشارع النص عليه، وهو منطقة «العفو» التي تحدثنا عنها، وهي متروكة لاجتهاد العقل الإسلامي، يشرع لها ما يناسب زمانه ومكانه في ضوء النصوص ومقاصد الشريعة العامة. وما يتغير بعض التغير نص عليه بإجمال دون تفصيل، بما يضع المبادئ ويؤسس القواعد، ويدع التفصيلات لاجتهاد المسلمين.

وما لا يتغير كثيرًا بتغيرالزمان والمكان والإنسان، مثل شئون الأسرة، والجرائم الأساسية: هو الذي جاءت فيه النصوص، وفصَّلت فيه الأحكام.

---

(25) وحسنه قبل النووي السمعاني في أماليه. وقد رواه الدارقطني (183/4) والطبراني في «الكبير» (589/22) والبيهقي (12/10) وأبو نعيم في «الحلية» (17/9) ورجح الدارقطني المرفوع. وانظر: «جامع العلوم والحكم» الحديث الثلاثون (120/2) وكلام الشارح والمحقق على الحديث. كما أورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (171/1) وقال: رواه والطبراني في «الكبير» ورجاله رجال الصحيح، وفيه: و(غفل) عن أشياء، بدل (وسكت عن أشياء). وهي لفظة لا يجوز أن تنسب إلى الله تعالى. ولهذا قال الهيثمي: وكأن بعض الرواة ظن أن هذا معنى (وسكت) فرواها كذلك، والله أعلم.

فإذا قلنا: «ما لا نص فيه» احتمل أن يكون معناه: ما ليس فيه نصّ أو دليل قط، أو ما فيه دليل على وجه كلي، مثل النص على الشورى في قوله تعالى: **{وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ}** [الشورى: 38] وقوله: **{وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ}** [آل عمران: 159] فإن هذين النصين لم يبينا: من هم الذين يستشارون؟ وكيف يختارون؟ وفيم تكون مشاورتهم؟ وما الحكم إذا اختلفوا فيما بينهم، أو اختلفوا مع ولي الأمر ... إلخ.

وكثير من أدلة الشرع يأتي على هذه الصورة من الكلية والإجمال، فيقرر «المبدأ» أو «القاعدة» ويترك التفصيل والتطبيق لاجتهاد المجتهدين. وهذا من رحمة الله تعالى بالناس، وتوسعته عليهم؛ لأنه سبحانه لو ألزمهم بنص جزئي تفصيلي، لوجب عليهم أن يلتزموا به بمقتضى عقد الإيمان: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}** [الأحزاب: 36].

وإذا ألزمهم بأمر مفصل فسيكون مناسبًا لعصرهم وبيئتهم وظروفهم، ومعنى هذا: أنه يجمّدهم في تلك الصورة الملائمة لمكانها وزمانها، والتي قد لا تصلح لزمن تالٍ، ولا لبيئة أخرى.

والنص ـ بهذا المعنى الذي شرحناه ـ يشمل ما يعرف عند الأصوليين في أقسام الواضح الدلالة من نصوص الكتاب والسنة، وهي: الظاهر، والنص، والمفسَّر، والمحْكم، على تفاوت في وضوح دلالاتها على الحكم الشرعي، ابتداء بالظاهر، وانتهاء بالمُحْكم، الذي لا يحتمل تأويلًا ولا نسخًا. وإذا اجتهد الإمام، وأعمل رأيه في هذه المنطقة التي لا نص فيها، ولا يوجد فيها كتاب ولا سنة، فرأيه معتبر، ما دام مبنيًّا على أساس سليم من أسس الاجتهاد: من

قياس على أمر منصوص عليه بموجب العلة الجامعة، أو عمل بالاستحسان في موضعه، أو بالمصلحة بشروطها، أو بسد الذرائع، أو بمراعاة العرف أو غير ذلك، مما هو معروف لأهل الاجتهاد.

* * *

2 - ما يحتمل وجوهًا عدة

أما الموضع الثاني الذي يعمل فيه برأي الإمام فهو ما يحتمل وجوهًا عدة وهذا له معنيان:

ما خير فيه الإمام:

الأول: ما جاءت الشريعة فيه بتخيير الإمام بين أمرين أو عدة أمور يختار واحدًا منها، وذلك مثل ما جاء في معاملة الأسرى في الحرب الشرعية المفصلة في كتاب «الجهاد» أو «السير» في الفقه الإسلامي.

فله اختيار أحد الأمور الأربعة أو الخمسة في شأن أسرى الحرب من المنِّ والفداء والاسترقاق والقتل والجزية.

واختياره هنا ليس اختيار هوى وتشهٍّ، بحيث يفعل أيها شاء دون حجة، كشأن المخيّر في كفارة اليمين بين ثلاثة أشياء: إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة، يؤدي ما شاء منها، فيقبل منه ولا حرج. كلا، بل الواجب عليه أن يختار ما فيه مصلحة الأمة وخيرها، ودفع الضرر والشر عنها، حسبما يهدي إليه التحري والاجتهاد بالبحث والشورى.

ففي مسألة الأسرى: يمنُّ حيث يكون المسلمون أقوياء يُرجَوْن ويخافون، وحيث يرجى من الأسرى ومن وراءهم التأثر بسماحة المسلمين ومكارم أخلاقهم، فيرغبهم ذلك في الإسلام.

ويقبل الفداء بمال أو بأسرى من المسلمين لدى الكفار، حيث يحتاج المسلمون إلى المال يتقوون به على عدوهم، أو كان لهم أسرى لدى عدوهم،

فيجب استنقاذهم وفك رقابهم، حتى لا يبقوا تحت سلطان الكفار.

وهذان الأمران - المنّ والفداء - ثبتا بنص القرآن، حيث يقول تعالى: **{فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً}** [محمد: 4].

ويقتل العتاة من الأسرى الذين يخشى شرهم بما سبق من كيدهم وتأليبهم على المسلمين. وهم الذين يسمونهم في عرف عصرنا «مجرمي الحرب».

وقد قتل النبي صلى الله عليه وسلم أفرادًا معدودين من مجرمي أسرى العدو، لمن طال شره وإيذاؤه للمسلمين، ولم يتعرض لغيرهم بسوء، بل عفا عن أهل مكة جميعًا.

وقد يفرض الرق إن كان العدو يسترق أسرى المسلمين، عملًا بمبدأ «المعاملة بالمثل». ولم يثبت - كما قال ابن القيم - أن النبي صلى الله عليه وسلم: استرق ذكرًا بالغًا قط، ولم يسترق إلا النساء والولدان؛ ليكونوا في حماية الأسر المسلمة. فإذا ألغي الرق كما في عصرنا، فإن الإسلام أول من يرحب بذلك، فهو الذي استحدث العتق، ولم يستحدث الرق.

ويقبل الجزية ممن بذلها وقبل الخضوع لحكم الإسلام، والعيش في دار الإسلام، ولم يُخشَ منه شرٌّ ولا كيد.

وهكذا يخضع اختيار ولي الأمر للمصلحة لا للهوى والتشهي[26].

وهناك أمور كثيرة ذكرها الفقه الإسلامي، يختار فيها ولي الأمر واحدًا

---

(26) انظر: «الفروق» للقرافي جـ 3، ص (16 - 18).

من أمرين أو من عدة أمور.

كما ذكر بعضهم في الأرض المفتوحة: أن يختار الإمام وقفها على المسلمين، بمعنى إبقاء رقبتها في أيدي أهلها يزرعونها ويستغلونها، ويدفعون عنها خراجًا للدولة الإسلامية، يكون موردًا دائمًا للنفقات على المصالح والمؤسسات الإسلامية التي تحتاج إليها الأمة على مدى الأجيال والعصور ... أو يختار قسمتها على الفاتحين إن رأى المصلحة في ذلك.

وهناك رأي آخر يوجب وقفها، كما فعل عمر، ولا يرى قسمتها(27).

ومثل ما اختاره عدد من الفقهاء في شأن الحرابة «قطع الطريق» وعقوبة المحاربين الذين يروّعون الناس بسفك الدماء وأخذ الأموال، وإخافة السبيل، وفيه جاء قوله تعالى: **{إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}** [المائدة: 33].

وقد اختلف العلماء في حكم المحاربين وعقوبتهم، ومعنى «أو» المذكورة في الآية الكريمة.

قال القرطبي في تفسير الآية: «اختلفوا في حكم المحارب، فقالت طائفة: يقام عليه بقدر فعله، فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، وإن أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله ثم صلب، فإذا قتل ولم يأخذ المال قتل، وإن هو لم يأخذ المال ولم يقتل نفي؛ قاله ابن عباس، وروى عن أبي مجلز والنخعي وعطاء الخرساني وغيرهم.

---

(27) «المغني» لابن قدامة جـ 4.

وقال أبو ثور: الإمام مخير على ظاهر الآية، وكذلك قال مالك، وهو مروي عن ابن عباس[28]، وهو قول سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز ومجاهد والضحاك والنخعي كلهم قال: الإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام التي أوجبها الله تعالى من القتل والصلب أو القطع أو النفي بظاهر الآية؛ قال ابن عباس: ما كان في القرآن «أو» فصاحبه بالخيار؛ وهذا القول أشعر بظاهر الآية. فإن أهل القول الأول الذين قالوا إن «أو» للترتيب - وإن اختلفوا - فإنك تجد أقوالهم أنهم يجمعون عليه حدين، فيقولون: يقتل ويصلب؛ ويقول بعضهم: يصلب ويقتل، ويقول بعضهم: تقطع يده ورجله وينفى؛ وليس كذلك الآية ولا معنى «أو» في اللغة؛ قاله النحاس»[29].

ومثل ذلك: ما وري عن الإمام أحمد من جواز التفضيل والتسوية في قسمة الفيء، وفوض ذلك للإمام، يفعل ما يؤدي إليه اجتهاده؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي الأنفال، فيفضل قومًا على قوم على قدر غنائهم، وهو ما فعله عمر وعثمان حيث فضلا في العطاء، وأبو بكر وعلي سويا[30]، وسنعرض لهذه القضية بعد ذلك بالتفصيل.

والمهم في ذلك كله: أن يختار الإمام ما يختاره من هذه الوجوه وفقًا لما هو أصلح للمسلمين، من تحقيق الخير والمصلحة لهم، ودفع الشر والمفسدة عنهم.

---

(28) ذكره عن ابن عباس الطبري في «جامع البيان» (138/6) وابن كثير في تفسيره (93/3) وابن عطية في «المحرر والوجيز» (426/4).

(29) تفسير القرطبي جـ 6 (151، 152) طبعة دار الكتب المصرية.

(30) انظر: «المغني» لابن قدامة جـ9 (300 - 302) طبعة هجر.

والمقصود تحقيق المصلحة لأكثرية الناس، ودفع المضرة عن أكثرية الناس، فللأكثر حكم الكل، والنادر لا حكم له.

ما تعددت فيه الآراء والاجتهادات:

والمعنى الثاني لما يحتمل وجوهًا عدة: ما تعددت فيه الآراء والاجتهادات واختلفت فيه المذاهب والأقوال، ولم يوجد فيه نص قاطع يحسم النزاع، ويرفع الخلاف.

ومعظم تراث الفقه الإسلامي من هذا النوع، فالمنطقة «القطعية» محدودة جدًّا، لأنها تمثل «الثوابت» التي لا يجوز الخلاف عليها، والتنازع حولها. أما المنطقة «الظنية» التي تحتمل تعدد الآراء، واختلاف الاجتهادات، فهي المنطقة الأوسع دائرة.

حتى «المذاهب الفقهية الإسلامية» التي يمثل كل منها «مدرسة مستقلة» في أصوله وتوجهاته، يوجد داخل كل منها اختلافات شتى، تارة من الإمام نفسه، وطورًا من خلاف أصحابه، وغير ذلك من الاعتبارات.

ففي داخل المذهب الحنفي يوجد خلاف أصحاب أبي حنيفة الكبار مثل أبي يوسف ومحمد وزفر، الذين لا يقلون في إمامتهم عن شيخهم، حتى اعتبرهم بعض العلماء من أصحاب الاجتهاد المطلق المستقل لا مجرد الاجتهاد المنتسب.

وقد قالوا: إنهم خالفوا أبا حنيفة في أكثر من ثلث المذهب، وبهذا أثرى المذهب واتسع، ووجد مجال واسع لأهل التصحيح والترجيح والتضعيف من علماء المذهب.

وفي داخل المذهب المالكي نجد الروايات المتعددة عن مالك، والتفسيرات المختلفة لها، ونجد كذلك أقوال أصحابه: ابن القاسم وأشهب وابن وهب، ومن بعدهما ابن عبد الحكم وأصبغ وسحنون وغيرهم، كما هو ظاهر من مصنفات الفقه المالكي مثل «المدونة» الشهيرة، و«العتبية» وما بعدها مثل «المقدمات» و«البيان والتحصيل» لابن رشد، ومؤلفات ابن العربي، والقرافي في الذخيرة، وابن عرفة, والبيان المعرب وغيرها[31].

وكم رأينا اختلاف التصحيحات والترجيحات ما بين عصر وآخر، فكم من قول كان ضعيفًا، فجاء من قواه وصححه، وكم من قول كان مهجورًا، فجاء من العلماء من شهره وأيده، فقد يكون بعض الأقوال سابقًا لزمنه.

وقد تجلى ذلك في مصنفات المتأخرين مثل شروح «الهداية» و«الكنز» عند الحنفية، وشروح «الرسالة» لابن أبي زيد، وشروح «مختصر خليل» الشهير عند المالكية.

وهذا كله أعطى المذهبين: الحنفي والمالكي ثراء وسعة.

وفي داخل المذهب الشافعي نجد أن له مذهبين معروفين: قديمًا قبل أن يستقر في مصر، وجديدًا بعد أن استقر فيها، وأصبح من المعروف أن يقال: قال الشافعي في القديم كذا، وقال في الجديد كذا.

وكذلك اختلف الشافعية فيما بينهم، بين الأقوال والوجوه والطرق، نلحظ ذلك في «المجموع » وغيره، من الكتب التي تهتم بالخلاف، كما نقرأ ذلك في كتب المصنفين الكبار أمثال: الروياني وإمام الحرمين والماوردي والشيرازي

(31) انظر: كتاب «مالك» للشيخ أبي زهرة.

والغزالي وغيرهم، وترجيحات من بعدهم مثل الشيخين: الرافعي والنووي، واتجاهات المتأخرين من الشراح مثل: ابن حجر الهيثمي والرملي، وغيرهما من شراح «المنهاج» الذي غدا عمدة المتأخرين من علماء المذهب.

وفي داخل المذهب الحنبلي يوجد اختلاف أوسع وأكثر، لكثرة الروايات المختلفة عن الإمام أحمد، حتى إنه رضي الله عنه ليروى عنه في المسألة الواحدة تسع روايات أو عشر أو أكثر في بعض الأحيان.

بعضها قد يكون رجوعًا عما أفتى به من قبل، أو لوضع قيد على الفتوى، أوتخصيصها بعد تعميم، أوتقييدها بعد إطلاق، أوالعكس، أو لتغير الحال، أو العرف، أو الزمان أوالمكان أو لغير ذلك من الاعتبارات.

وهذا أعطى أصحابه وأتباع مذهبه مجالًا رحبًا للاختيار بين الروايات، والترجيح بين الأقوال، حتى إن شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو مجتهد مطلق - لم يضطر إلى الخروج عن المذهب إلا في مسائل محدودة، وسائر القضايا: اجتهد فيها ورجح، وبقي داخل المذهب الفسيح.

ومن قرأ كتابًا مثل «الفروع» لابن مفلح في ستة مجلدات كبار أو «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» للمرداوي في اثني عشر مجلدًا: رأى ذلك بوضوح.

كل الاحتمالات العقلية:

وبعض الآراء في الأمور الخلافية يضم كل الاحتمالات التي تقبلها القسمة العقلية في المسألة المعروضة.

خذ مثلًا حكم القاتل المكرَه، أعني به: الذي يكرهه آخر على القتل، فيقتل

إنسانًا بغير حق، خضوعًا وإذعانًا لمن أكرهه: هل في هذا القتل قصاص أو لا؟ وممن يكون القصاص؟

أربعة أقوال ذهب إليها الفقهاء:

هناك من قال: القصاص على القاتل المكرّه؛ لأنه هوالذي باشر القتل ولم يكن له أن ينقذ نفسه بقتل غيره.

وهناك من قال: القصاص على المكره؛ لأن القاتل المكره كان بمثابة آلة في يده، ينفذ بها إرادته في القتل، فهوالقاتل الحقيقي.

وهناك من قال: القصاص عليهما معًا: القاتل لمباشرته، والمكره لإكراهه الآخر على القتل.

وهناك من قال: لا قصاص على واحد منهما؛ لأن جناية كل منهما لم تكتمل، ولم تستوفِ كل العناصر المطلوبة للقتل العمد العدواني.

ومثل هذه الأقوال والاختلاف توجد في الفقه في مناسبات شتى.

نرحب بالخلاف:

وأنا لا أضيق صدرًا بالخلاف الفقهي، كما أجد ذلك لدى بعض المتدينين، وبعض الاتجاهات الدينية في عصرنا، وقد بينت في كتابي «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم»: أن الاختلاف في فهم الدين - ولا سيما في الفروع - ضرورة ورحمة وسعة، هو ضرورة دينية، وضرورة لغوية، وضرورة بشرية، وضرورة كونية.وهو رحمة من الله بعباده، وتوسعة عليهم، ولهذا رووا عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: ما يسرني أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا.

وذلك أنهم لما اختلفوا في اجتهاداتهم، سنوا لمن بعدهم أن يجتهدوا ويختلفوا، كما يسع من بعدهم أن يأخذ باجتهاد أيّ واحد منهم دون الآخر، فلا يلومه لائم.

ولهذا قالوا عن الصحابة: إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة.

ولا ريب أن هذه الآراء المختلفة المنازع، المتعددة المشارب، تمثل ثروة طائلة في عالم الفقه، يستفيد منها الباحثون، وينتقون منها ما يصلح لحل مشكلاتهم، والإجابة عن تساؤلاتهم، فقد يصلح قول أو مذهب لزمن ولا يصلح لآخر، ويصلح لبيئة ولا يصلح لأخرى، ويصلح في حال ولا يصلح في أخرى.

والواجب على الإمام - أو ولي الأمر - إن كان من أهل الاجتهاد، أو الاختيار والترجيح: أن يختار من بين هذه الآراء والاجتهادات، ما يراه أرجح دليلًا، وأهدى سبيلًا، وما يعتقد أنه أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق.

وإذا لم يكن من أهل هذا الشأن - كما هو غالب حال ولاة الأمور في زماننا وقبل زماننا بقرون - فالواجب عليه أن يختار من أهل العلم الثقات: من ينيرون له الطريق، ويبينون له الراجح من المرجوح، والفاضل من المفضول، ويوضحون له بالأدلة المعتبرة: الصحيح والأصح والضعيف والباطل المردود.

ويمكن أن يعينوه بتقنين أحكام الشرع، كما فعل العثمانيون في المدة الأخيرة من حكمهم حين قننوا الفقه الحنفي في المعاملات في صورة مواد،

وذلك في «مجلة الأحكام العدلية» الشهيرة.

* * *

المصالح المرسلة

والمجال الثالث للعمل برأي الإمام، أو برأي ولي الأمر في السياسة الشرعية هو: المصالح المرسلة.

وذكر المصلحة المرسلة هنا من باب ذكر الخاص بعد العام؛ إذ هي داخلة فيما لا نص فيه، والتخصيص بعد التعميم أسلوب شائع في العربية؛ للتنبيه على أهمية الخاص، والتنصيص عليه بذاته، حتى لا يغفل عنه.

ولكن الذي يهمنا هنا: تحديد معنى «المصلحة المرسلة»، وبيان المقصود منها، وهل هي دليل شرعي لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه أوْ لا؟ وما شروط الاستدلال بها إذا كانت دليلًا؟ وهل يمكن أن تعارض المصلحة النص؟ وما الحكم إذا حدث ذلك بالفعل؟

تعريف المصلحة المرسلة:

والمصلحة المرسلة كلمة مركبة من موصوف وصفة؛ فالموصوف هو المصلحة، والصفة هي المرسلة.

ومعنى «المصلحة»: كل ما فيه صلاح ونفع للخلق في دنياهم أو في دينهم، وبتعبير الفقهاء: في معاشهم أو في معادهم. سواء كانت مصلحة فردية أم جماعية، مادية أم معنوية، آنية أم مستقبلية.

ومعنى «المرسلة»: أي المطلقة غير المقيدة، ونعني بها: المصلحة التي لم يدل دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها[32]،

---

(32) وهذه - كما يقول الإمام القرافي في «الفروق» (107/2): أدنى رتب المصالح، بخلاف

فهي مطلقة من الاعتبار أو الإلغاء.

وإنما قام الدليل، بل الأدلة العامة على أن الشرع يراعي مصالح الخلق، ويقصد إليها في كل ما شرع من أحكام، كما يقصد رفع الضرر والفساد عنهم، ماديًّا كان أو روحيًّا، واقعًا كان أو متوقعًا.

عرف هذا بتتبع تعليلات الشرع في نصوصه، وباستقراء أحكامه الجزئية.

والفقهاء والأئمة مختلفون في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، واعتبارها دليلًا شرعيًّا، يبنى عليها الحكم في الفتوى أو ا لقضاء أو التشريع.

وأكثر الأئمة أخذًا بها هو الإمام مالك رضي الله عنه ، وأصحابه وأتباع مذهبه.

ثم الحنابلة أيضًا أكثروا من الأخذ بالمصالح واعتبارها، كما يبدو ذلك في التراث الفقهي الحنبلي، وخصوصًا عند الإمامين ابن تيمية وابن القيم، وإن لم يسمياها «مصلحة مرسلة».

ثم يأتي بعد ذلك الحنفية، وإن كان الشائع في كتبهم الأخذ بالاستحسان، وهو لون من اعتبار المصالح.

وأضيق المذاهب في الأخذ بالمصلحة هو مذهب الشافعية، وإن لم يخلُ من القول أو التعليل بها في بعض المسائل، كما سيأتي.

الغزالي والمصلحة:

المصلحة التي شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار، فهي أعلى وأقوى، ولذا لم يختلف فيها.

ولعل الإمام الغزالي - وهو شافعي - هو أول أُصولي خصَّ «الاستصلاح» أو «المصلحة المرسلة» بحديث مفصَّل، وذلك في كتابه «المستصفى» فعرف المصلحة وأنواعها ومستوياتها، وموقف العلماء منها، على الرغم من اعتبارها عنده من «الأصول الموهومة» مثل الاستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا.

قال رحمه الله : «وقد اختلف العلماء في جواز اتباع «المصلحة المرسلة»، ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها».

تقسيم المصلحة من حيث اعتبارها وعدمه:

فنقول: المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام:

- قسم شهد الشرع لاعتبارها.

- وقسم شهد لبطلانها.

- وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها.

القسم الأول: ما شهد الشرع باعتباره:

أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة.

ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

ومثاله: حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول، فيحرم قياسًا على الخمر؛ لأنها حرمت لحفظ العقل[33] الذي هو مناط التكليف.

---

(33) اشتهر بين فقهاء المسلمين: أن الخمر حرمت لحفظ العقل، ويكاد كلامهم يوحي بأنها

فتحريم الشرع دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها بنص معين:

مثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك - لما جامع في نهار رمضان: «إن عليك صوم شهرين متتابعين».

فلما أُنكِر عليه - حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله - قال: «لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم، لينزجر به»[34].

حرمت لذلك فحسب، وتحريمها لحفظ العقل لا شك فيه، وحفظ العقل من الضروريات الخمس أو الست، ولكن الذي ننازع فيه أن يكون تحريمها لذلك فقط، فالواقع الذي نلمسه من آثارها: أنها حرمت لحفظ الدين، وحفظ النفس (الحياة والصحة) وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسل؛ فهي ضارة بالفرد، ضارة بالأسرة، ضارة بالمجتمع كله. وقد أشار القرآن الكريم في سياق تحريمها إلى أضرارها الدينية والاجتماعية فقال: {**إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ**} [المائدة: 91]

(34) في كتاب «الاعتصام» للشاطبي قال: حكى ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم أن وطئ في نهار رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته، فقال يحيى بن يحيى الليثي المالكي، تلميذ الإمام مالك: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. ثم علل فتواه - بعدم التخيير في الكفارة - : لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود. راجع «الاعتصام» (114/2).

وعبد الرحمن بن الحكم ... الأموي، رابع ملوك بني أمية في الأندلس ومن المشهورين فيهم، ولد سنة 176هـ ومات سنة 238هـ. راجع «الأعلام» (76/4).

ويحيى بن يحيى بن أبي عيسى الليثي، عالم الأندلس في عصره، سمع الموطأ من مالك، وعاد إلى الأندلس ونشر مذهب مالك. قال الإمام مالك: هذا أعقل أهل الأندلس. ولد سنة 152هـ، وتوفي سنة 234هـ. راجع «الأعلام» (223/9).

انظر: «المستصفى» للغزالي، بتحقيق: د. حمزة زهير حافظ (478/2 - 480).

- فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال.

ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به، فهو تحريف من جهتهم بالرأي. اهـ.

وأقول: ومن المعروف أن هناك مذهبين في كفارة من جامع عمدًا في نهار رمضان:

أحدهما: إيجاب عتق الرقبة أولًا لمن قدر عليه، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا، كما في كفارة الظهار التي ذكرها القرآن في سورة المجادلة: فهذه الثلاث واجبة على الترتيب كما ترى. فأول ما يطلب من المجامع هوتحرير الرقبة وجوبًا.

والمذهب الآخر: إيجاب واحدة من هذه الخصال الثلاث على التخيير، فله أن يختار أولها وهو العتق، أو أوسطها، وهو الصيام، أو آخرها وأيسرها وهو الإطعام. وهذا هو مذهب مالك رضي الله عنه .

والمفتي هنا - وهو على مذهب مالك - لم يفته على مذهبه بالتخيير بين الأمور الثلاثة، ولم يفته على المذهب الآخر بوجوب العتق أولًا، كما هو مدلول النص.

وإنما لجأ المفتي إلى ذلك بدعوى تحقيق المصلحة بردع الأمير أو الملك عن جماع زوجته، والتكفير عن ذلك بإعتاق رقبة، هو أمر هيّن بالنظر

إلى سعة ثروته.

ونقول: إن هذا الفقيه بفتواه هذه قد أخطأ النص، وأخطأ المصلحة معًا.

أما أنه أخطأ النص، فظاهر، وقد اعترف به - وما كان له ذلك، فقد قال تعالى: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}** [الأحزاب: 36].

وأما أنه أخطأ المصلحة، فلا شك أن تحرير رقبة إنسان من نير الرق، من أعظم المصالح التي يحرص عليها الإسلام، ويسعى إليها الإنسان، حتى إن القرآن اعتبر «تحرير رقبة مؤمنة» كفارة للقتل الخطأ، فكأن تحرير الإنسان عوض عن إحيائه، فإذا كنا لا نستطيع إحياء نفس مقتولة، فإن البديل لها تحرير نفس مستعبدة.

فلو فرض أن هذا الأمير غلبته شهوته، وجامع في كل يوم، وأعتق عن كل يوم رقبة، فإن مجموع من يعتقه في الشهر ثلاثون رقبة،وتحرير ثلاثين رقبة في ميزان الحق والخير والمصلحة - أرجح من صيام هذا الشخص.

ونحن في عصرنا نقدر قدر هذا التحرير ونثمنه،ونعرف قيمته، وهي في نظرنا مصلحة تفوق بكثير مصلحة انزجار هذا الأمير.

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين:

قال الغزالي:

وهذا في محل النظر.

فلنقدم على تمثيله تقسيمًا آخر، وهو:

تقسيم المصلحة من حيث قوتها «الضروريات والحاجات والتحسينات»:

أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها، تنقسم إلى:

- ما هي في رتبة الضرويات.

- وإلى ما هي في رتبة الحاجات.

- وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد - أيضًا - عن رتبة الحاجات.

ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها[35].

تعريف المصلحة:

ولنفهم - أولًا - معنى المصلحة، ثم أمثلة مراتبها:

أما المصلحة: فهي عبارة - في الأصل - عن: جلب منفعة أو دفع مضرة.

ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم.

لكنا، نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع.

ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم: دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم.

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة.

---

(35) تفصيل الكلام عن الضروريات والحاجيات والتحسينات يراجع في «الموافقات» للشاطبي (الجزء الثاني).

وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب - في كتاب القياس - أردنا به هذا الجنس.

رتبة الضرورات:

وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح.

ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم.

وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس.

وإيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول، التي هي ملاك التكليف.

وإيجاب حد الزنى؛ إذ به حفظ النسل والأنساب.

وإيجاب زجر الغُصَّاب والسُّرَّاق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال، التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق.

ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنى، والسرقة، وشرب المسكر.

أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه الرتبة:

فكقولنا: المماثلة مرعية في استيفاء القصاص؛ لأنه مشروع للزجر

والتشفي، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل.

وكقولنا: القليل من الخمر إنما حرم؛ لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاس عليه النبيذ.

فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع.

أما تحريم المسكر، فلا تنفك عنه شريعة[36]؛ لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد.

رتبة الحاجات:

الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات.

كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات، واستقبالًا للصلاح المنتظر في المآل.

وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه، وشراء الملبوس والمطعوم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق.

أما النكاح في حال الصغر، فلا يرهق إليه توقان شهوة، ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار، وأمور من هذا الجنس، لا ضرورة إليها.

---

(36) ومع هذا وجدنا من النصارى من يقول: إنه أباح شرب الخمر، وأنكر ذلك آخرون، ونحن لا نعتقد أن دينًا سماويًّا يبيح السكر والعربدة.

أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو:

كقولنا: «لا تزوج الصغيرة إلا من كفء. وبمهر مثل»، فإنه - أيضًا - مناسب، ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه.

رتبة التحسينات:

الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات(37).

تمثيل الغزالي للمصلحة المرسلة بمثال الترس:

قال الغزالي:

فإذا عرفت هذه الأقسام؛ فنقول: الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل؛ لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل، فذاك قياس، وسيأتي.

أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين.

ومثاله: أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين.

فلو كففنا عنهم، لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين.

ولو رمينا التُّرس، لقتلنا مسلمًا معصومًا لم يذنب ذنبًا، وهذا لا عهد به في الشرع.

---

(37) «المستصفى» بتحقيق: د. حمزة زهير حافظ جـ2 (478 - 485).

ولو كففنا، لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى أيضًا.

فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع.

لأنا نعلم - قطعًا: أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم، قدرنا على التقليل.

وكان هذا التفاتًا إلى مصلحة، علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد، وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر.

لكن، تحصيل هذا المقصود بهذا لطريق - وهو قتل من لم يذنب - غريب، لم يشهد له أصل معين.

فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين.

وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف:

- أنها ضرورة.

- قطعية.

- كلية.

وليس في معناها: ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم؛ إذ لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة، وفينا غنية عن القلعة، فنعدل عنها.

وليس في معناها إذا لم نقطع بظفرهم بنا؛ لأنها ليست قطعية، بل ظنية.

وليس في معناها جماعة في سفينة، لو طرحوا واحدًا منهم لنجوا، وإلا غرقوا بجملتهم - لأنها ليست كلية؛ إذ يحصل بها هلاك عدد محصور.

وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق، إلا أن يتعين بالقرعة، ولا أصل له.

وكذلك جماعة في مخمصة، لو أكلوا واحدًا - بالقرعة - لنجوا، فلا رخصة فيه؛ لأن المصلحة ليست كلية[38].

ملاحظتان حول تعريف الغزالي للمصلحة:

وأود أن أنبه هنا على ملاحظتين حول تعريف الغزالي رحمه الله للمصلحة.

فقد حاول أن يضع ضابطًا شرعيًّا مهمًّا للمصلحة، يحدد معناها، وقد أحسن في ذلك، فلم يكتف بمعناها اللغوي، بل ربطها بـ «المحافظة على مقصود الشرع» وبين أن مقصود الشرع هو حفظ الكليات الخمس، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة، ودفعه مصلحة، وحفظ هذه الخمسة واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح.

وهنا نجد أن كلامه يُفهم أن المصلحة مقصورة على حفظ هذه الضروريات الخمس، فأين موقع الحاجيات والتحسينات حسب تقسيمه نفسه، وكلها داخل في المصالح المراعاة شرعًا في حياة الناس؟ فهو يريد بهم اليسر، والتخفيف، ودفع الحرج، والهداية إلى أقوم المناهج في الآداب

---

(38) «المستصفى» جـ2 (487 - 489).

والأخلاق، والنظم والمعاملات، مما يدخل في المصالح الحاجية والتحسينية.

هذه هي الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية، فهي حصر الضروريات في هذه الخمس، وأرى أن هناك ضروريات أخرى راعتها الشريعة وقصدت إليها، مثل حفظ العرض، وتحقيق الأمن، والعدل، والتكافل، ورعاية الحقوق والحريات العامة، وإقامة أمة وسط.

ولو كان لي أن أضيف إلى تعريف الغزالي للمصلحة، لقلت مستخدمًا أصل عبارته:

نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم: دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم وعرضهم وأمنهم وحقوقهم وحرياتهم، وإقامة العدل والتكافل في أمة نموذجية، وكل ما ييسر عليهم حياتهم، ويرفع الحرج عنهم، ويتمم لهم مكارم الأخلاق، ويهديهم إلى التي هي أقوم في الآداب والأعراف والنظم والمعاملات.

وأحسب أن إمامنا الغزالي لا يمانع في هذه الإضافة، فهي تتفق مع هدفه في ربط المصلحة بمقاصد الشرع، وما ذكرناه يدخل في ذلك بلا ريب.

تنبيهان آخران:

وهناك تنبيهان آخران ذكرهما الدكتور حسين حامد حسان في رسالته القيمة: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»:

الأول: أن المصلحة في الأصل - ويعني به العرف أو اللغة - جلب النفع

ودفع الضرر، وهذا يتفق مع معنى المصلحة لغة؛ إذ هي تطلق في اللغة على جلب المنفعة مجازًا كما تطلق على المنفعة نفسها حقيقة، ولما كانت المنفعة والمضرة نقيضين، كان دفع المضرة مصلحة أيضًا.

والثاني: أن الغزالي لا يقصد بالمصلحة معناها العرفي، وإنما يقصد بها جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، لا مطلق نفع أو ضرر، ومعنى هذا: أن الناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس، وبينهما في عرف الشارع، أو بعبارة أخرى، فإن المصلحة في نظره هي المحافظة على مقاصد الشارع ولو خالفت مقاصد الناس، فإن الأخيرة عند مخالفتها للأولى ليست في الواقع مصالح، بل أهواء وشهوات زينتها النفس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح. فقد كان أهل الجاهلية في العرب يرون المصلحة في وأد النبات، وحرمان الإناث من الإرث، وقتل غير القاتل، وما كانوا يعتقدون أن في شرب الخمر ولعب الميسر واتخاذ الأخدان، ونسبة الولد إلى غير أبيه مفسدة.

والقانون الروماني في أوج عظمته، كان يجيز للدائن أن يسترق مدينه في الدين، وإذا كان هناك أكثر من دائن، ولم يوجد من يرغب في شراء المدين، فإن القانون أعطى للدائنين حق اقتسام جثة المدين! وما كان أحد في روما يرى أن في هذا الحكم مفسدة، حتى جاء الإسلام بمبدئه العادل: **{وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ}** [البقرة: 280].

والقانون الإنجليزي ظل قرابة عشرة قرون يرى أن المصلحة في حرمان الإناث من الميراث، واستقلال الابن الأكبر بالتركة، وأن الميراث كحجر إذا

ألقى ينزل إلى أسفل، ولا يصعد إلى أعلى؛ ومن ثم فما كانوا يتصورون أن الأصول يأخذون نصيبًا من الميراث(39).

وما زال القانون الأمريكي يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي، ولو أدى ذلك إلى أن يوصي الشخص بكل ثروته إلى خليلته تاركًا ورثته عالة يتكففون الناس؛ ولقد بدأ رجال الفقه والقضاء وعامة الشعب يحسون الخطورة والمفاسد التي تترتب على ترك هذه الحرية دون قيود.

وآخر مثل لعرض الأهواء والشهوات في ثوب المصالح: القانون الذي أقره مجلس العموم واللوردات الإنجليزي، وهويجعل اللواط عملًا مشروعًا لا ضرر فيه على الفرد ولا على الجماعة(40).

وكان العرب في الجاهلية يعتبرون من المصلحة المرعية: شرب الخمر، ولعب الميسر، وأكل الربا، والعصبية للقبيلة في الحق والباطل، وحرمان

---

(39) وأخيرًا وبعد أربعة عشر قرنًا، أخذ الإنجليز بمبادئ الشريعة الإسلامية، فأشركوا الإناث في الإرث، وورثوا الابن الأصغر، وأصول الميت، وآخر قانون قرر هذا كان في سنة 1925، وكان الحال كذلك في معظم الولايات الأمريكية ثم عدلت عنه، وهذا يدلنا على عظم الثروة التي بأيدينا، وأن المصلحة فيما جاء به التشريع الإسلامي، وإن بدا لبعض ضعاف الإيمان أن المصلحة في التخلي عنه إلى غيره، راجع في ذلك بحثًا للدكتور حسين حامد حسان مقدمًا إلى جامعة نيويورك، معهد القانون المقارن عنوانه: «الورثة في الشريعة الإسلامية والقانون الإنجليزي»، حيث أثبتنا أن القانون الإنجليزي وصل في آخر تطوره وبعد أربعة عشر قرنًا إلى ما بدأ به الإسلام. «مجلة القانون والاقتصاد» العدد 2 ص36.

(40) راجع الأهرام السنة 92 العدد 28918 في 12 فبراير 1966، فقد جاء فيه ما يلي: «وافق مجلس العموم البريطاني أمس على قانون باعتبار الشذوذ الجنسي عملًا مشروعًا بين البالغين، وقد تمت الموافقة بأغلبية 164 صوتًا ضد 107 أصوات، وقد استقبل الجالسون في شرفة الزوار الموافقة بالتصفيق».

الإنـاث والصـغار مـن الميـراث، وقتـل الأولاد مـن إمـلاق أو خشـية إمـلاق، واعتبار ميلاد البنت كارثـة قد تنتهي بوأدهـا، ووراثـة الرجل امرأة أبيـه من بعده ... إلى غير ذلك مما أبطله الإسلام.

من أجل هذا حرص الغزالي رحمه الله على التفرقة في تعريف المصلحة بـين مقاصـد الخلـق ومقاصـد الشـارع. وقـرر أن المحافظـة علـى الثانيـة، وإن خالفت الأولى، هي المصلحة الشرعية[41].

اعتبار الصحابة للمصلحة:

وكـان الصـحابة ـ وهم أفقـه النـاس لهـذه الشـريعة ـ أكثـر النـاس اسـتعمالًا للمصـلحة واسـتنادًا إليهـا، فهـذه المصـلحة هـي التـي جعلـت أبـا بكـر يجمـع الصحف المفرقة ـ التي كا ن القرآن مدونًا فيها من قبل ـ فـي مصـحف واحد، وهو أمر لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا توقف فيـه أول الأمر، ثم أقدم عليه بنصيحة عمر، لما رأى فيه من خير ومصلحة للإسلام.

وجعلته يستخلف عمر قبل موتـه مـع أن الرسول صـلى الله عليـه وسلم لـم يفعل ذلك.

وهي التـي وجهت عمر إلـى وضـع الخـراج، وتـدوين الـدواوين، وتمصـير الأمصــار، واتخــاذ السـجون، والتعزيـر بعقوبــات شــتَّى، مثـل إراقــة اللـبن المغشـوش، ومشـاطرة الـولاة أمـوالهم إذا تـاجروا أثنـاء ولايـتهم. وهـي التـي جعلته يتخذ قرارات يرى المصلحة فيهـا، مثـل: عدم تغييب رجل فـي الجيش أكثـر مـن أربعـة أشـهر عـن أهلـه، وفـرض العطـاء لكل مولـود فـي الإسـلام،

---

(41) انظر: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» (5 - 8).

وجعل الشورى في ستة من كبار الصحابة الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ.

وهي التي جعلت عثمان يجمع المسلمين على مصحف واحد، ينشره في الآفاق، ويحرق ما عداه، على ملأ من الصحابةوموافقة منهم، ويقضي بميراث زوجة من طلَّقها زوجها في مرض الموت فرارًا من إرثها.

وهي التي جعلت عليًا يأمر أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادئ علم النحو، بعد أن دخل اللحن في العربية على ألسنة الناس، حين اختلط الأعاجم بالعرب ويُضَمِّن الصُنَّاع ما يكون بأيديهم من أموال، إذا لم يقدِّموا بيّنة على أنّ ما هلك إنما هلك بغير سبب منهم قائلًا: «لا يُصلح الناس إلَّا ذاك»[42].

وهي التي استند إليها معاذ بن جبل في أخذ الثياب اليمنية بدل «العين» من زكاة الحبوب والثمار قائلًا: إيتوني بخميس أو لبيس «منسوجات محلية» آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أهون عليكم وأنفع للفقراء بالمدينة[43].

واستند إليها معاوية في أخذه مُدَّين «أي نصف صاع» من القمح في زكاة الفطر في مقابل صاع من التمر، وأقره الصحابة الذين كانوا في زمنه ما عدا أبا سعيد الخدري رضي الله عنه ت[44].

وهي التي جعلت مَن بعد الراشدين يتخذون البريد، ويُعَرّبون الدواوين، ويضربون النقود ... إلى غير ذلك من أعمال الدولة، دون أن يعترض عليهم

---

(42) انظر: «تنقيح الفصول وشرحه» للقرافي (ص198 - 199)، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلّاف (ص85 - 88).

(43) انظر كتابنا: «فقه الزكاة» جـ2 (ص803).

(44) «فقه الزكاة» جـ2 (ص932) وما بعدها.

أحد من علماء الأمة.

مدى اعتبار المصلحة في المذاهب المتبوعة:

وهي التي جعلت الإمام أبا حنيفة يوجب الحَجْر على المفتي الماجن، «أي المتلاعب بالشريعة» والطبيب الجاهل، والمكاري «المقاول ونحوه» المفلس، مع أن مذهبه رضي الله عنه عدم الحَجْر على العاقل البالغ وإن كان سفيهًا، احترامًا لآدميته.

ولكن حَجَر على هؤلاء منعًا لضرر الجماهير من الناس[45].

وهي التي جعلت كثيرًا من المالكية وغيرهم يفتون بشرعية فرض الضرائب على القادرين إذا اقتضى ذلك الدفاع عن الحوزة، ولم يكن في بيت المال ما يكفي[46].

وجعلت جمهور الفقهاء يقولون بجواز قتل المسلم إذا تترس به الكفار، ولم يكن من قتالهم بُدٌّ[47].

وأجاز فقهاء الحنفية،و الشافعية، وجماعة من المالكية وبعض الحنابلة شق بطن الأم بعد موتها لإخراج الجنين، إذا غلب على الظن أنه سيخرج حيًّا، برغم حُرمة الميت المرعية شرعًا، بل أوجب بعض الفقهاء ذلك؛ لأنه استبقاء حي بإتلاف جزء من الميت، وشبَّهه صاحب «المهذب» من الشافعية بما لو

---

(45) قالوا: لعموم ضرر الأول في الأديان، والثاني في الأبدان، والثالث في الأموال. انظر «الاختيار» جـ4 (ص96).

(46) «فقه الزكاة» جـ2 (ص986 - 987).

(47) انظر: «المستصفى» جـ1 (ص294 - 295)، و«الاختيار لتعليل المختار» جـ4 (ص119)، جـ1 حلب، و«مطالب أولي النهى» جـ2 (ص518 - 519).

وقعت مجاعة واضطر إلى أكل جزء من الميت[48]، وذلك لأن حق الحي مقدَّم على حق الميت عند التعارض، ومصحلة إنقاذ حياة الجنين تفوق مفسدة انتهاك حُرمة أمه، فيُرتكب أخف الضررين، ويفوّت أدنى المصلحتين[49].

اختلاف المذاهب الأربعة في الاستدلال بالمصلحة المرسلة:

ومن الفقهاء من أنكر ا عتبار «الاستصلاح» أصلًا مستقلًّا يحتج به، ويُستند إليه في الفتوى والقضاء والتشريع، كالنص والإجماع والقياس، وذلك مثل الإمام الغزالي، الذي اعتبر الاستصلاح من «الأصول الموهومة» على حد تعبيره.

ومع هذا ذكر عددًا من المسائل والقضايا مال فيها - أو في أكثرها - إلى القول بالمصالح، وكان المفهوم بعدها أن يلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلًا خاصًّا برأسه.

وقد اعترض بذلك على نفسه ثم أجاب بقوله:

«مَن ظن أنه أصل بنفسه فقد أخطأ، لأنَّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، فكل مصلحة لا

---

(48) انظر: المهذب وشرحه «المجموع» جـ5 (ص301 - 302)، وحاشية الصاوي جـ1 (ص205).

(49) أما عند الحنابلة فالمذهب عندهم تحريم شق البطن من أجل الحمل، لما فيه من هتك حرمة متيقنة؛ لإبقاء حياة موهومة قالوا: إذ الغالب والظاهر أن الولد لا يعيش، واحتج أحمد بحديث «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي» رواه أبو داود، ويجاب عنه بأن هذا في غير حالة الضرورة والمصلحة، على أن شق البطن ليس فيه كسر عظم. واختار بعض علماء المذهب جواز الشق إذا كان بالجنين حركة تظن بها حياته بعد شق البطن، فالحياة هنا مرجوة لا موهومة.

ترجع إلى حفظ مقصود، فُهِمَ من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكانت من ا لمصالح الغريبة، التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومَن صار إليها فقد شرَّع، كما أنَّ مَن استحسن فقد شرَّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلِمَ كونه مقصودًا بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، ولكنه لا يسمى قياسًا، بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معيَّن، وكون هذه المعاني مقصودة عُرِفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها، من الكتاب والسُّنَّة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، تسمى بذلك «مصلحة مرسلة»».

قال: «وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها، بل يجب القطع بكونها حجة.

وحيث ذكرنا خلافًا، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، عند ذلك يجب ترجيح الأقوى»[50].

القرافي والمصلحة:

وقد شاع أنَّ الاستدلال بالمصلحة المرسلة خاص بمذهب المالكية، ولكن الإمام شهاب الدين القرافي المالكي «ت684هـ» يقول ردًّا على مَن نقلوا اختصاصها بالمالكية:

«وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرَّقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدًا بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرَّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع

---

(50) «المستصفى» جـ1 (311، 31)

المذاهب»[51].

وهذا هو التحقيق، فالذي يطالع كتب المذاهب الأخرى يجد فيها عشرات ومئات من المسائل إنما يعللونها بتعليلات مصلحية، وإن كان الحنفية والحنابلة أكثر من الشافعية في ذلك.

ويذكر القرافي: أنَّ إمام الحرمين - عبد الملك بن عبد الله الجويني «ت 478هـ» قرر في كتابه المسمى بـ«الغياثي» أمورًا وجوَّزها وأفتى بها - والمالكية بعيدون عنها - وجسر عليها، وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في «شفاء الغليل» مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا - يعني المالكية - في المصلحة المرسلة[52].

وإمام الحرمين والغزالي شافعيان.

تضييق الغزالي في «المستصفى»:

ولكن الغزالي - كما نقلنا عنه في «المستصفى» - ضيَّق في الأخذ بالمصلحة المرسلة، واشترط لها شروطًا صعبة التحقيق وهي:

1- **أن تكون ضرورية: أي من الضروريات الخمس المعروفة، فإذا كانت في مرتبة ا لحاجيات أو التتمات والتحسينات لا تُعتبر.**

2- **أن تكون كُليَّة:** أي تعم جميع المسلمين، بخلاف ما لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة.

---

(51) «شرح تنقيح الفصول» (ص171).

(52) «شرح تنقيح الفصول» (ص199).

3- **أن تكون قطعية أو قريبًا من القطعية**[53].

ويبدو للمتأمل أن الغزالي لم يشترط هذه الشروط لكل مصلحة، ولكن اشتراطها في المثال الذي ذكره، وهو: تترس الأعداء بالمسلمين في الحرب، وإن فهم الأكثرون منه أنه شرط عام لكل المصالح.

قال القرطبي: «هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها، وأما ابن المنيّر فعدَّ ذلك تحكمًا من قائله»[54].

والذي يظهر من عمل الصحابة رضي الله عنه ت أنهم لم يكونوا يلتزمون هذه الشروط كلها، وإنما يراعون المصلحة، وإن كانت جزئية أو حاجية أو ظنية.

فعمر يحكم بطلاق امرأة المفقود بعد مضي أربع سنوات - إما من حين فقده، أو من حين رفع أمرها إلى القضاء - رعاية لمصلحة الزوجة، ورفعًا للضرر عنها، وإن لم يثبت موت زوجها، وهي مصلحة جزئية وحاجية وظنية، وقد وافق عمر على ذلك عثمان وعليّ وابن عمر وابن عباس وجماعة من التابعين[55].

ويقضي عمر على محمد بن مسلمة الأنصاري بالسماح لجاره - الضحاك بن قيس - أن يسوق نهرًا في أرض ابن مسلمة. لأن النهر ينفع جاره، ولا يضر محمدًا، وقد كان محمد بن مسلمة منع جاره من ذلك، فقال له جاره:

---

(53) «المستصفى» جـ1.

(54) «إرشاد الفحول» (ص226).

(55) انظر: «المحلى» جـ10 (ص164 - 175) ط. الإمام - مسألة رقم 1941.

أنت تمنعني ما هو لك منفعة؟ تسقى منه أوّلًا وآخرًا، ولا يضرك، ولما اختصما إلى عمر قال لمحمد: تمنع أخاك ما ينفعه ولا يضرك؟! فأصر محمد على المنع، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك! ثم أمر عمر الضحاك أن يمر بنهره في أرض محمد، ففعل[56].

والأمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من عمل الصحابة والراشدين.

الشاطبي والمصلحة:

ولهذا لم يشترط الإمام الشاطبي ما اشترطه الإمام الغزالي، وإنما اعتبر أمورًا ثلاثة يجب مراعاتها عند الأخذ بالمصلحة وهي:

1 - أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث إذا عُرِضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في الأمور التعبدية، فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم.

2 - أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله، ولا دليلًا من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها، بأن تكون من جنسها أو قريبة منها، ليست غريبة عنها وإن لم يشهد دليل خاص باعتبارها.

3 - أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حَرَج لازم في الدين.

فأما مرجعها إلى حفظ الضروري، فهو من باب ما لايتم الواجب إلا به.

---

(56) «بداية المجتهد» جـ2 (ص310) مطبعة المعاهد - نقلًا عن «المدخل إلى علم أصول الفقه» للدكتور الدواليبي.

فهي إذن من الوسائل لا المقاصد.

وأما رجوعها إلى رفع حَرَج لازم: فهو إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي، الذي مرده إلى التخفيف والتيسير(57).

وليس من اللازم إذن ما اشترط الإمام الغزالي أن تكون المصلحة من الضروريات، فقد تكون مصلحة حاجية، مما ييسر على الناس، ويرفع عنهم العنت والحَرَج.

وليس من اللازم أن تكون قطعية، فالعمل بالظن الراجح أمر معمول به في الأحكام الفرعية، وناط به الشرع أمورًا كثيرة.

ضرورة أن تكون المصلحة حقيقية:

والأمر المهم الذي ينبغي الالتفات إليه، والاحتياط فيه: أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، فقد يخيل الهوى والشهوة، أوالوهم وسوء التصور، أوالإلف والعادة، لبعض الناس: أن عملًا ما مصلحة، وهو في حقيقته مفسدة، أو أنَّ ضرره أكبر من نفعه، فكثيرًا ما يغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يغفلون عن الضرر الآجل من أجل النفع العاجل، أويغفلون الخسارة المعنوية من أجل الكسب المادي، أو يتغاضون عن المفاسد الكبيرة من أجل مصلحة صغيرة، فالاعتبارات الشخصية والوقتية والمحلية والمادية لها ضغطها وتأثيرها على تفكير البَشر، لهذا يجب الاحتياط والتحري عند

---

(57) انظر: «الاعتصام» للشاطبي جـ2 (ص129 - 135)، و«علم أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلّاف (ص84 - 88) ط. الدار الكويتية «ومالك» للشيخ أبو زهرة (ص391) - (ص431).

النظر في المصالح وتقويمها تقويمًا سليمًا عادلًا.

قال الإمام ابن دقيق العيد: «لست أنكر على مَن اعتبر أصل المصالح، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد»[58].

تغير الأحكام المبنية على المصلحة:

وينبغي أن نشير هنا إلى حقيقة هامة وهي: أن الأحكام المبنية على مصلحة معينة تظل معتبرة ما بقيت هذه المصلحة، التي هي مناط الحكم وعلَّته، فإذا انتفت وجب أن يتغير الحكم تبعًا لها؛ لأن الحكم يدور مع عِلَّته وجودًا وعدمًا.

ومن أمثلة ذلك: العقوبات التعزيرية، والأحكام التي تقتضيها السياسة الشرعية الوقتية، التي رويت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ومن بعدهم، بل من ذلك بعض ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه.

وذلك مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث في أول الأمر، خشية اختلاطه بالقرآن، فلما زالت هذه الخشية أذن في الكتابة لبعض الصحابة، وثبت عنه عدة كتب في موضوعات شتى.

ومثل إلزام عمر الصحابة أن ينقلوا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه.

ومثل ذلك: اختياره للناس الإفراد بالحج؛ ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصودًا.

---

(58) «إرشاد الفحول» (ص226).

فإنَّ هذا وأمثاله ـ كما قال ابن القيم ـ : «سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها ـ من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومَن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين»[59].

وبناء الأحكام على المصالح الزمنية والبيئية من أسباب تغيير الفتوى واختلافها باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال كما هو مقرر في موضعه.

فقهاء العصر والمصلحة:

ولم أرَ أحدًا يعتد به من فقهاء عصرنا إلا اعتد بالمصلحة المرسلة، واعتبرها من أدلة الشرع فيما لا نص فيه، بشروطها الشرعية، وضوابطها المرعية.

قال ذلك الشيخ الخضري، والشيخ أحمد إبراهيم، فيما كتباه في أصول الفقه.

والأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي في كتابه «بحوث في التشريع الإسلامي».

وقال الشيخ خلاف في كتابه «مصادر التشريع فيما لا نص فيه» عندما تحدث عن الاستصلاح: وهو أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع لتطورات الناس، وتحقيق مصالحهم وحاجتهم.

وكذلك قال الشيخ أبو زهرة في كتابه عن «مالك»، وفي كتابه «أصول

---

(59) «الطرق الحكمية» ص (16 - 18).

الفقه».

والشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابه «تعليل الأحكام».

ومثل ذلك: الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه «المدخل الفقهي» وفي رسالة عن «المصلحة المرسلة».

والدكتور مصطفى زيد في رسالة عن «المصلحة في التشريع الإسلامي».

والدكتور حسين حامد حسان في رسالته «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي».

والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في رسالته «ضوابط المصلحة في الشرع الإسلامي».

وكثيرون من المعاصرين ممن كتبوا في أصول الفقه مثل: الدكتور عبد الكريم زيدان، والدكتور وهبة الزحيلي.

حاجة الناس في عصرنا:

ومما دعا هؤلاء العلماء إلى القول بالمصلحة المرسلة، هو: ما لمسوه من حاجة الناس في عصرنا إلى اعتبار المصلح في التشريع، وفي الفتوى، وفي القضاء. إلى جوار ما وجدوه من أدلة عامة في النصوص والقواعد والمقاصد الشرعية تؤيد الأخذ بالمصالح.

ومن أجل هذا ضمت القوانين الحديثة أحكامًا شتى كثيرة مناطها المصلحة، ولا شيء غيرها.

مثل اشتراط «توثيق عقد الزواج» بالجهة الرسمية وإلا لم تسمع المحاكم دعواه.

وكذلك توثيق عقود الملكية في دوائر الشهر العقاري، أو التسجيل العقاري.

وكذلك قوانين البناء؛ حيث تشترط إذن البلدية وغيرها.

ومثل ذلك: اشتراط الحصول على رخصة قيادة من إدارة المرور لمن يسوق سيارة أو مركبة بخارية، ونحوها.

وكذلك: من يزاول مهنة كالطب والهندسة والصيدلة والمحاماة وغيرها، لا بد له من ترخيص بعد توافر الشروط المطلوبة في مزاولة المهنة.

وهناك قوانين كثيرة تكاد تكون مبنية على المصلحة مثل قانون السير أوا لمرور.

وكذلك قانون العمل والعمال.

وحتى القوانين التي لها صلة بالشرع فيها مواد غزيرة ووفيرة مربوطة بالمصلحة، مثل قانون تنظيم استعمال المخدرات: صناعة واتجارًا واستعمالًا.

ولعل من أهم ما نحتاج إليه في عصرنا: تقنين العقوبات التعزيرية، مثل عقوبة أكل الربا، أو بيع الميتة أو لحم الخنزير، أو أخذ الرشوة، أو إعطائها، أو أكل مال اليتيم، أو منع الزكاة، أو ترك الصلاة، أو المجاهرة بالفطر، أو معاكسة النساء في الطريق، أو خطفهن واغتصابهن، أو الاتجار في الأغذية الفاسدة والملوثة ... إلى غير ذلك من ا لآفات والرذائل التي تنتشر في

المجتمع، ولا تجد الردع الكافي، ويكتفي فيها بالوعظ والإرشاد، مع ما علم أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

وهناك مئات من المعاصي والمخالفات والمنكرات، التي نهى عنها الشرع، أو أمر بضدها، ولكنه لم يضع لها عقابًا محددًا، وتحتاج إلى تقنين.

بل أرى أن من حاجات عصرنا ومصالحه: أن «نقنّن» الفقه الإسلامي في صورة مواد مرقَّمة ومنضبطة، على غرار القوانين الحديثة، وهو ما أخذت به الدولة العثمانية في عهودها الأخيرة، حين قننت «فقه المعاملات» على المذهب الحنفي، أو - بعبارةأدق - على المفتي به في المذهب غالبًا، وذلك ما تضمنته «مجلة الأحكام العدلية» الشهيرة، والتي ظلت أحكامها سارية في بعض البلدان العربية مثل: الأردن والكويت إلى وقت قريب.

إلا أنني أنصح ألا يكون التقنين في عصرنا ملتزمًا بمذهب واحد، بل بالشريعة الرحبة، بمجموع مدارسها ومذاهبها، بل يستفاد من كل الثروة الفقهية، ولو من خارج المذاهب، كفقه الصحابة والتابعين ومن بعدهم، من نظراء الأئمة وشيوخهم، وممن انقرضت مذاهبهم. فلا ينبغي أن نضيِّق على أنفسنا بالتزام مذهب واحد، وقد وسع الله علينا.

كما أنصح بمراجعة «التقنينات» التي نصدرها على ضوء ا لتطبيق الفعلي، ما بين فترة وأخرى، لنحذف ما ينبغي حذفه، ونضيف ما ينبغي إضافته، ونعدِّل ما ينبغي تعديله[60].

ومن ذلك: ما ذكرناه من تقنين «التعزيرات» التي تركها الشرع لتقدير

(60) انظر: رسالتنا «الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد».

الأئمة والقضاة، في كل مخالفة شرعية أو معصية، لا حد فيها ولا كفارة.

وما يختاره الإمام أو ولي الأمر من التقنين، يعتبر رأيًا له يعمل به بشرطه.

هنا لا يعمل برأي ولي الأمر:

تلك هي المجالات الثلاثة التي يعمل فيها برأي ولي الأمر، كما حددها الأستاذ البنا: ما لا نص فيه، وما يحتمل عدة أوجه، والمصالح المرسلة.

ومفهوم هذا: أن ما عدا هذه الثلاثة لا يؤخذ فيها برأيه؛ إذ تكون مما فصلت فيه نصوص الشرع من الكتاب والسنة، أمرًا أو نهيًا. فالأوامر تمتثل والنواهي تجتنب.

ولا يجوز لولي الأمر أن ينفي ما أثبته الشرع، أو يثبت ما نفاه، أو يلغي فرضًا فرضه الله على عباده. أو يحل حرامًا حرمه الله عليهم، أو يحرم عليهم ما أحله الله لهم، أو يشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله سبحانه، فليس صنيع شيء من هذا كله من شأنه، ولا هو من حقه. وهو لو فعل ذلك كان متعديًا على حق الله تعالى وسلطانه، متألهًا في الأرض بغير حق.

ومن حق الناس في هذه الحال - بل من واجبهم - أن يرفضوا طاعته التي أمر الله تعالى بها في قوله: **{يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ}** [النساء: 59]، فإن الطاعة واجبة لأولي الأمر إنما هي في «المعروف» الذي تعرفه الفطر ا لسليمة، والعقول الرشيدة، مما جاء به الشرع، وأيده العقل، وليست طاعة ولي الأمر مطلقة، حتى إن الله تعالى قيد الطاعة لرسوله بالمعروف أيضًا حين قال في بيعة النساء له: **{وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي**

مَعۡرُوفٖ} [الممتحنة: 12] وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه: «**إنما الطاعة في المعروف**» متفق عليه. وقال: «**حق على المرء المسلم: السمع والطاعة فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**» متفق عليه عن ابن عمر، وقد اتفق المسلمون على أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

والقرآن الكريم حين أمر المؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم، عقب على ذلك قائلًا: {**فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ**} [النساء: 59].

والرد إلى الله يعني: الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول - بعد وفاته - يعني: الرد إلى سنته.

فليس ولي الأمر المسلم طليق العنان، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل، فهذا شأن الإله وحده، إنما هو بشر يحاسَب ويسأل، وينصح ويوجه، ومن حق أي فرد من رعيته أن ينصح له، ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، ومن واجبه أن يقبل منه ويشجعه، كما قال عمر لمن قال له: اتق الله، لا خير فيكم إذا لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نسمعها.

* * *

شرط العمل برأي الإمام «ولي الأمر» وتغيره بتغير الظروف

موقف ولي الأمر من الشورى.

شرط العمل برأي الإمام «ولي الأمر».

تغير رأي الإمام بتغير الظروف.

تغير الرأي النبوي في السياسة الشرعية.

تغير رأي الراشدين ومدى إلزام رأيهم لمن بعدهم.

* * *

موقف ولي الأمر من الشورى

وجوب مشاورة الإمام لأهل الشورى:

وإذا كان رأي الإمام - أو ولي الأمر - يعمل به فيما بيناه من قبل، أي فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عدة، وفي المصالح المرسلة، فالواجب أن يتم ذلك بعد مشاورة أهل الرأي والاختصاص، وسؤال أهل الذكر والخبرة، كما قال تعالى: **{وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ}** [فاطر: 14]، **{فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا}** [الفرقان: 59].

والأصل في الشورى الوجوب؛ لأن الله تعالى أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم، حين قال: **{وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ}** [آل عمران: 159] والأمر - ولا سيما في القرآن - يفيد الوجوب، وإذا كان الرسول المؤيد بالوحي مأمورًا بالمشاورة فغيره أولى بلا ريب.

وقد جعل القرآن الشورى من الصفات الأساسية للجماعة المؤمنة، فقال تعالى في بيان فضائلها ومحامد خصالها: **{وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ}** [الشورى: 38]، فقرنها بالاستجابة لله، وإقامة الصلاة والإنفاق مما رزق الله، وكلها ركائز ضرورية في حياة المجتمع المسلم.

نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن الإمام ابن عطية قوله: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه.

وقال ابن خويز منداد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وما أشكل عليهم من أمور الدين، و«مشاورة» وجوه الجيش فيما يتعلق

بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتّاب والوزراء والعمال «أي الولاة»، فيما يتعلق بمصالح البلاد، وعمارتها.

قال القرطبي: وقد جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة - وهي أعظم النوازل - شورى[61].

قال البخاري: وشاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم أحد في المقام والخروج، فرأوا له الخروج ... وشاورا عليًّا وأسامة فيما رمى به أهل الإفك عائشة ... وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها. فإذا وضح الكتاب والسنة لم يتعدوه إلى غيره ... وكان القراء «أي العلماء بالقرآن» أصحاب مشورة عمر، كهولًا كانوا أو شبانًا، وكان وقافًا عند كتاب الله عز وجل.

وذكر الحافظ في «الفتح» ما أ×خرجه البخاري في «الأدب المفرد»، وابن أبي حاتم بسند قوي عن الحسن قال: ما تشاور قوم قط بينهم، إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم، وفي لفظ: إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذي ينفع.

وأشار الحافظ إلى ما تقدم - في الحديث الطويل في صلح الحديبية من كتاب «الشروط» - من حديث المسور بن مخرمة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «**أشيروا علي في هؤلاء القوم**» وفيه: جواب أبي بكر وعمر، وعمله صلى الله عليه وسلم بما أشارا به.

وقد اختلف في متعلق المشاورة، فقيل: في كل شيء ليس فيه نص. وقيل: في الأمر الدنيوي فقط.

---

(61) «تفسير القرطبي» (4/249 - 251) طبعة دار الكتب المصرية.

قال الداودي: ومن زعم أنه كان يشاورهم في الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة. وذكر بعضهم: أنه لم يكن يشاورهم في الأحكام. قال الحافظ: وفي هذا الإطلاق نظر، ثم ذكر مشاورته صلى الله عليه وسلم لعلي بن أبي طالب في قوله تعالى: **{يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ}** [المجادلة: 12]، وأشار عليّ عليه بالتخفيف، ونزلت الآية التي بعدها تؤيده،و الحديث حسنه الترمذي وصححه ابن حبان. قال الحافظ: ففي هذا الحديث المشاورة في بعض الأحكام[62].

وقال الحافظ في شرح قول البخاري: «وكانت الأئمة يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة؛ ليأخذوا بأسهلها» أي إذا لم يكن فيها نص بحكم معين وما كانت على أصل الإباحة، فمراده: ما احتمل الفعل والترك احتمالًا واحدًا،وأما ما عرف وجه الحكم فيه فلا، وأما تقييده بالأمناء فهي صفة موضحة؛ لأن غير المؤتمن لا يستشار ولا يلتفت لقوله، وأما قوله «بأسهلها» فلعموم الأمر بالأخذ بالتيسير والتسهيل، والنهي عن التشديد الذي يدخل المشقة على المسلم.

وقد ورد في استشارة الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أخبار كثيرة: منها مشاورة أبي بكر رضي الله عنه في قتال أهل الردة، وقد أشار إليها المصنف.

وأخرج البيهقي بسند صحيح عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به

---

(62) انظر البخاري مع الفتح: 13/ 339، 340.

قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به، وإن لم يعلم ×خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم، وإن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك».

وتقدم قريبًا أن القراء كانوا أصحاب مجلس عمر ومشاورته.

ومشاورة عمر الصحابة في حد الخمر تقدمت في «كتاب الحدود».

ومشاورة عمر الصحابة في إملاص المرأة تقدمت في «الديات».

ومشاورة عمر في قتال الفرس تقدمت في «الجهاد».

ومشاورة عمر المهاجرين والأنصار ثم قريشًا لما أرادوا دخول الشام وبلغه أن الطاعون وقع بها، وقد مضى مطولًا مع شرحه في «كتاب الطب»[63].

* * *

---

(63) «الفتح» جـ342/13.

هل الشورى مُعْلمة أو ملزمة؟

ويبدو أن الإمام البنا عليه رحمة الله ورضوانه ـ من الناحية النظرية على الأقل ـ لم يكن يرى أن الشورى ملزمة للإمام ـ وإن كانت واجبة عليه ـ كما هو رأي كثيرين من أهل العلم قديمًا وحديثًا[64]. وهو ما وضح في كثير من كتاباته.

وإلا لكان عليه أن يدخل بعض القيود على عبارته في هذا الأصل المهم.

كأن يقول مثلًا: ورأي الإمام أو نائبه معمول به فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عدة، وفي المصالح المرسلة، وذلك في السياسة الجزئية وفي الإجراءات الإدارية والتنفيذية، والقرارات اليومية ونحوها ... وكذلك يعمل به في الاجتهادات السياسية الكلية، والمالية والحربية ونحوها، ما لم يخالف أهل الحل والعقد أو أكثرهم.

وهذا الذي نراه ونلتزم به شرعًا: أن رأي أهل الحل والعقد ملزم للإمام، فإذا شاورهم فاختلفوا عليه، فالعبرة برأي الأكثرية.

وقد أقمنا على هذه القضية أكثر من دليل فيما كتبناه من قبل[65]، ولا بأس أن نؤكد هذا هنا اليوم، مخالفين الإمام البنا، فقد ذكر في «أصوله العشرين» أن كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم.

---

(64) من القائلين بذلك في عصرنا الأستاذ أبو الأعلى المودودي في بكستان والشيخ محمد متولي الشعراوي في مصر، وغيرهما.

(65) في كتاب «الحل الإسلامي فريضة وضرورة» وكتاب «الإسلام والعلمانية» وكتاب «من فقه الدولة في الإسلام» وكتاب «فتاوى معاصرة» جـ2 وغيرها.

أدلة ترجيح الالتزام برأي الأكثرية:

فمن الأدلة المرجحة للالتزام برأي أكثر أهل الشورى:

1 - أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرَ الخروج إلى المشركين في أحد، وإنما كان رأيه ورأي كبار الصحابة: القتال داخل المدينة، ولكنه رأى الأكثرية تميل إلى الخروج، فنزل على رأيهم. صحيح أنه لم يأمر بعدِّ الموافقين والمخالفين، ولكنه أخذ بظاهر الأمر.

1- أنه عليه الصلاة والسلام أمر باتباع السواد الأعظم[66].

2- أنه قال لأبي بكر وعمر: «**لو اتفقتما على رأي ما خالفتكما**»[67] ومعناه: أنه يرجح رأي الاثنين على رأي الواحد، ولو كان هو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

3- ما ذكره ابن كثير في تفسيره نقلًا عن ابن مردويه عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العزم في قوله تعالى: **{فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ}** [آل عمران: 159]، فقال: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم.

4- أن عمر جعل الشورى في ستة من كبار الصحابة اعتبرهم «أهل الحل والعقد» في الأمة، وجعل القرار النهائي كما تراه أغلبيتهم، وإذا

---

(66) روي من طرق بعضها قوي. انظر: كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام» (ص143) طبعة دار الشروق بمصر.

(67) رواه أحمد عن عبد الرحمن بن غنم (227/4) وفي سنده شهر بن حوشب، وهو صدوق مختلف فيه، وقد وثقه الشيخ شاكر في تخريج المسند.

تساوى الأصوات: ثلاثة وثلاثة اختاروا مرجحًا من الخارج هو عبد الله بن عمر، وإن لم يرضوا به، فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

5- أن القرآن الكريم شن حملة هائلة على الطغاة المستكبرين في الأرض بغير الحق، أمثال فرعون وهامان، وكل جبار عنيد، كما قال تعالى: **{كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ}** [غافر: 35]، **{وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ}** [إبراهيم: 15].

6- كذلك شنع القرآن أبلغ التشنيع على الشعوب الخانعة، التي تسلم زمامها إلى هؤلاء وتسير في ركابهم، ولا تقاومهم ولا تنكر عليهم، كما قال عن قوم نوح: **{وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارًا}** [نوح: 21]، وعن قوم هود: **{وَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ}** [هود: 59]، وعن قوم فرعون: **{فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ ۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ}** [هود: 97]، **{فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ}** [الزخرف: 54].

7- أن أهل الشورى في التراث الإسلامي يسمون «أهل الحل والعقد» فإذا لم يكن رأيهم ملزمًا، فماذا يحلون؟ وماذا يعقدون إذن؟!

8- أن عامة الفقهاء يرجحون «قول الجمهور» إذا لم يوجد مرجح آخر.

10 - أن التاريخ علمنا - كما علمنا الواقع - أن رأي الجماعة أقرب إلى السداد من رأي الفرد، وإن رأي الاثنين أقرب من رأي الواحد، وأن شر ما أصاب أمتنا كان من جراء الاستبداد والطغيان، وتسلط أمراء السوء على شعوب ا لأمة وأحرار أبنائها.

وفي الحديث عن عمر مرفوعًا: «**إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد**»(68).

قيد مهم في هذا الأصل «ألا يصطدم بقاعدة شرعية»:

ولكن الأستاذ البنا في أصله هذا المتعلق بالسياسة الشرعية، وضع قيدًا مهمًّا على العمل برأي الإمام، يحد من سلطته، وهو قوله: إن رأيه معمول به في كذا وكذا ما لم يصطدم بقاعدة شرعية.

المسلمون عند شروطهم:

وهذا استثناء في غاية الأهمية؛ حيث إن الإمام إذا التزم بالنزول على رأي الأغلبية، وبويع على هذا الأساس، فإنه يلزمه شرعًا ما التزم به، ولا يجوز له بعد أن يتولى السلطة، أن يضرب بهذا العهد والالتزام عُرْض الحائط، ويقول: إن رأيي في الشورى أنها معلمة وليست ملزمة!

فليكن رأيه ما يكون، ولكنه إذا اختاره أهل الحل والعقد على شرط، وبايعوه عليه، فلا يسعه إلا أن ينفذه، ولا يخرج عنه، فالمسلمون عند شروطهم، والوفاء بالعهد فريضة، وهو من أخلاق المؤمنين. قال تعالى: **{وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا}** [الإسراء: 34]، **{وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًا}** [النحل:91]، وقال في أوصاف المؤمنين: **{وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ}** [المؤمنون: 8].

ومما يؤكد هذا: أن عمر رضي الله عنه عندما عهد إلى الخلافة في الستة

---

(68) رواه الترمذي عن عمر (2166) وقال: حسن صحيح غريب، وقد روي هذا من غير وجه عن عمر، ورواه الحاكم (114/1). وصححه على شروط مسلم، ووافقه الذهبي.

أصحاب الشورى: أن يختاروا واحدًا منهم، وخلع أحدهم - وهو عبد الرحمن بن عوف - نفسه من ا لترشيح، وبذل جهده في تبيُّن آراء الناس، ومن ترضاه الأغلبية، ووجد الأمر محصورًا في اثنين لكل منهما أنصاره ومؤيدوه: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ب، حينذاك عرض عبد الرحمن على عليٍّ أن يبايعه على كتاب الله وعلى سنة رسوله، وعلى عمل الشيخين: أبي بكر وعمر، فقبل عليّ أن يبايع على الكتاب والسنة، ولكنه رفض التقيد بعمل الشيخين، فلكل إما اجتهاده، وفق الظروف التي يعيشها، ولكن عثمان قبل ذلك، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الصحابة معه. ومعنى رفض عليّ: أنه إذا وافق على ذلك وجب عليه أن يلتزم به، وليس له الحق في أن يلغي ما اشتُرط عليه في البيعة.

ومن هنا نرى أن أي جماعة من الناس - وإن كانوا مختلفين في إلزامية الشورى - يستطيعون أن يلزموا ولي الأمر بذلك إذا نصوا في عقد اختياره أو بيعته على الالتزام بالشورى ونتائجها، والأخذ برأي الأغلبية، مطلقة أو مقيدة، فهنا يرتفع الخلاف.

ومثل ذلك إذا كان هناك دستور للأمة أو للجماعة أو نظام أساسي، اختير على أساسه الأمير أو الرئيس، فالواجب هنا الاحتكام إلى هذا الدستور، والرجوع إلى هذا النظام، عملًا بالشروط، ووفاء بالعقود.

قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»:

ومن القواعد الشرعية المهمة هنا، والتي يجب أن تقيد العمل برأي الإمام: القاعدة التي تقول: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وهي قاعدة

متفق عليها بين أئمة الشريعة.

كلام السيوطي الشافعي في هذه القاعدة:

قال العلامة الحافظ السيوطي في «الأشباه والنظائر» في فقه الشافعية:

القاعدة الخامسة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، قال رحمه الله : هذه القاعدة نص عليها الشافعي وقال: «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم».

قلت «والقائل السيوطي»:وأصل ذلك: ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه، قال: حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق، عن البراء بن عازب قال: قال عمر رضي الله عنه : «إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت».

ومن فروع ذلك: أنه إذا قسم الزكاة على الأصناف يحرم عليه التفضيل، مع تساوي الحاجات.

ومنها: إذا أراد إسقاط بعض الجند من الديوان بسبب: جاز، وبغير سبب لا يجوز. حكاه في «الروضة».

ومنها: ما ذكره الماوردي: أنه لا يجوز لأحد من ولاة الأمور أن ينصِّب إمامًا للصلوات فاسقًا، وإن صححنا الصلاة خلفه؛ لأنها مكروهة. وولي الأمر مأمور بمراعاة ا لمصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه.

ومنها: أنه إذا تخير في الأسرى بين القتل والرق والمن والفداء، لم يكن له ذلك بالتشهي، بل بالمصلحة، حتى إذا لم يظهر وجه المصلحة يحبسهم إلى أن يظهر.

ومنها: أنه ليس له العفو عن القصاص مجانًا؛ لأنه خلاف المصلحة، بل إن رأى المصلحة في القصاص اقتص، أو الدية أخذها. «وهذا فيمن لا ولي له، وأصبح السلطان وليه».

ومنها: أنه ليس له أن يزوج امرأة بغير كفء، وإن رضيت؛ لأن حق الكفاءة للمسلمين وهو كالنائب عنهم، فلا يقدر على إسقاطه.

ومنها: أنه لا يجيز وصية من لا ورَّاث له بأكثر من الثلث.

ومنها: أنه لا يجوز له أن يقدم في مال بيت المال غير الأحوج على الأحوج.

قال السبكي في فتاويه: فلو لم يكن إمام، فهل لغير الأحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله تعالى، إذا قدر على ذلك، ملت إلى أنه لا يجوز.

واستنبطت ذلك من حديث: «**إنما أنا قاسم، والله المعطي**».

قال: ووجه الدلالة: أن التمليك والإعطاء إنما هو من الله تعالى لا من الإمام، فليس للإمام أن يملك أحدًا إلا ما ملكه الله، وإنما وظيفة الإمام القسمة، والقسمة لا بد أن تكون بالعدل. ومن العدل: تقديم الأحوج والتسوية بين متساوي الحاجات. فإذا قسم بينهما ودفعه إليهما، علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع، وأن القسمة إنما هي معينة لما كان مبهمًا، كما هو بين ا لشريكين، فإذا لم يكن إمام وبدر أحدهما واستأثر به، كان كما لو استأثر بعض الشركاء بالماء المشترك، ليس له ذلك.

قال: ونظير ذلك ما ذكره الماوردي في باب التيمم: أنه لو ورد اثنان على

ماء مباح وأحدهما أحوج، فبدر الآخر وأخذ منه: أنه يكون مسيئًا[69].

كلام ابن نجيم الحنفي:

وقد أكد العلامة زين الدين بن نجيم الحنفي في «أشباهه ونظائره» ما ذكره السيوطي في هذه القاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» قال ابن نجيم: وقد صرحوا به «أي الفقهاء الأحناف» في مواضع منها: في كتاب الصلح في مسألة صلح الإمام عن الظلة المبنية في طريق العامة.

وصرح به الإمام أبو يوسف رحمه الله في كتاب «الخراج» في مواضع، وصرحوا في كتاب الجنايات: إن السلطان لا يصح عفوه عن قاتل من لا ولي له، وإنما له القصاص والصلح، وعلله في الإيضاح بأنه نصب ناظرًا، وليس من ا لنظر للمستحق العفو.

وذكر الإمام أبو يوسف رحمه الله في كتاب «الخراج» قال: بعث عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عمار بن ياسر على الصلاة والحرب، وبعث عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال، وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الأرضين، وجعل بينهم شاة كل يوم في بيت المال، شطرها وبطنها لعمار، وربعها لعبد الله بن مسعود، وربعها الآخر لعثمان بن حنيف، وقال: إني أنزلت نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة ولي اليتيم فإن الله تبارك وتعالى قال: **{وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ}** [النساء: 6]، والله ما أرى أرضًا يؤخذ منها شاة في كل يوم إلا استسرع خرابها.

فعلى هذا لا يجوز له التفضيل «أي في العطاء» ولكن قال في المحيط من

---

(69) انظر: «الأشباه والنظائر للسيوطي» (134، 135) طبعة عيسى الحلبي.

كتاب الزكاة: والرأي إلى الإمام من تفضيل وتسوية، من غير أن يميل في ذلك إلى هوى، ولا يحل لهم إلا ما يكفيهم ويكفي أعوانهم بالمعروف، وإن فضل من المال شيء بعد إيصال الحقوق إلى أربابها قسمه بين المسلمين، وإن قصر في ذلك كان الله عليه حسيبًا.

وذكر الزيلعي من الخراج بعد أن ذكر أن أموال بيت المال أربعة أنواع قال: وعلى الإمام أن يجعل لكل نوع من هذه الأنواع بيتًا يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض؛ لأن لكل نوع حكمًا يختص به. إلى أن قال: ويجب على الإمام أن يتقي الله تعالى، ويرصف إلى كل مستحق قدر حاجته من غير زيادة، فإن قصر في ذلك كان الله عليه حسيبًا.

وفي كتاب الخراج لأبي يوسف رحمه الله : أن أبا بكر رضي الله عنه قسم المال بين الناس بالسوية، وأن عمر رضي الله عنه أنزلهم على قدر منازلهم من السوابق.

وفي القنية من باب ما يحل للمدرس والمتعلم: كان أبو بكر رضي الله عنه يسوي بين الناس في العطاء من بيت المال، وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم على قدر الحاجة والفقه والفضل، والأخذ بما فعله عمر رضي الله عنه في زماننا أحسن، فتعتبر الأمور الثلاثة.

وفي البزازية: السلطان إذا ترك العشر لمن هو عليه جاز، غنيًّا كان أو فقيرًا، لكن إن كان المتروك له فقيرًا فلا ضمان على السلطان، وإن كان غنيًّا ضمن السلطان العشر للفقراء من بيت مال الخراج لبيت مال الصدقة.

وذكر ابن نجيم هنا تنبيهًا قال فيه:

إذا كان فعل الإمام مبنيًّا على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعًا إلا إذا وافقه، فإن خالفه لم ينفذ، ولهذا قال الإمام أبو يوسف رحمه الله في كتاب الخراج من باب إحياء الموات: وليس للإمام أن يخرج شيئًا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف[70].

ومن هنا نقول: إن ولي أمر المسلمين، ليس مطلق الإرادة في أمر الأمة، يفعل ما يحلو له، وينفذ ما تزينه له نفسه، أو يسول له شيطانه أو شياطينه من الجن والإنس، فيبدد أموال الأمة، ويعبث بمقدراتها، ويقدم الغبي على الذكي، والضعيف على القوي، والفاجر على البار، بدعوى أنه الآمر المتصرف المطاع، فقد بينا أن تصرفه إنما ينفذ شرعًا إذا كان محققًا للمصلحة، دارئًا للمفسدة، ملتزمًا بأحكام الشرع وقيمه، فهو إنما «يطاع في المعروف» وهذا ليس من المعروف في شيء.

التفريق بين العبادات والعاديات:

وقد أشار الإمام حسن البنا إلى قاعدة مهمة، في التفريق بين الأمور التعبدية، والأمور العادية أو الدنيوية من المعاملات ونحوها، فذكر أن الأصل في العبادات هو: التعبد والتقيد بالنص دون النظر إلى العلل والمقاصد، وأن الأصل في العادات والمعاملات هو: النظر إلى العلل والأسرار والمقاصد.

وهذه قاعدة صحيحة مقتبسة من «الموافقات» للإمام الشاطبي.

أخذ العبادات بالتسليم:

فالقاعدة الأساسية في أمور العبادات: أنها قائمة على الابتلاء، واختبار

---

(70) انظر: «الأشباه والنظائر لابن نجيم» (123، 124).

طاعة المكلف لربه في امتثال أوامره، واجتناب نواهيه: أيقول ما قال المؤمنون: سمعنا وأطعنا. أم يقول مقولة المتمردين: سمعنا وعصينا.

فليس من الضروري في أمر العبادة أن تعرف حكمتها وأسرارها تفصيلًا، بل يكفي معرفتها على وجه إجمالي، فقد لا يعرف السر كاملًا في كون الصلوات خمسًا، وفي كون الصبح ركعتين، والظهر أربعًا، والمغرب ثلاثًا، وفي كون الطواف والسعي في الحج سبعة أشواط لا خمسًا ولا تسعًا مثلًا، ولماذا كان رمي الجمرات بهذا العدد وعلى هذه الصورة، وفي ذلك الميقات ... ؟ إلخ.

ولهذا يجب أن تؤخذ العبادات بالتسليم والانقياد، والالتزام بالنصوص، وعدم إجهاد العقل في البحث التفصيلي في العلل والمقاصد.

ولهذا رفض فقهاء العصر ما ذهب إليه بعض الدخلاء على فقه الشريعة من إباحة الفطر في رمضان - بالجملة - للعاملين، من أجل زيادة الإنتاج؛ وخطَّأنا في كتابنا «الاجتهاد المعاصر» من قال بتحويل صلاة الجمعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد في أوربا وأمريكا؛ لأنه يوم الإجازة الأسبوعية هناك، والذي يمكن أن يتجمع الناس فيه بيسر.

ولم يجز فقيه فيما أعلم في عصرنا للحجاج أن يدعوا ذبح الهدْي - للمتمتع والقارن - ويدفعوا بدله صدقة نقدية.

لأن هذه كلها عبادات تقوم على أساس الطاعة والتعبد والامتثال لله رب العالمين.

ومن المهم هنا: أن نفرق بين العبادات ووسائلها: فالوسائل تقبل النظر في

المعاني والعلل، ويدخل فيها التطور والتجديد والاجتهاد.

ولهذا رأى بعض العلماء الكبار قبول «الحساب الفلكي» في دخول شهر رمضان والخروج منه؛ لأن إثبات الشهر ليس من العبادة، وإنما هو وسيلة لإثبات وقت العبادة.

فقد رأى العلامة المحدث الشيخ أحمد محمد شاكر، والعلامة الفقيه الشيخ مصطفى أحمد الزرقا: الأخذ بالحساب في إثبات بدء الشهر، وأولوا حديث: «**صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته**» بأنه كان مناسبًا لأمية الأمة في ذلك الوقت؛ حيث كانت لا تكتب ولا تحسب، فلما تغيرت صفة الأمة، وأصبح فيها الكاتبون والحاسبون، والعلماء والفلكيون، ولم تعد تعتمد على غيرها، تغير الحكم، فإنه يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

ورأيي الذي رجحته وقدمته لمجمع الفقه الإسلامي في عمان؛ هو الأخذ بالحساب في النفي لا في الإثبات، بحيث إذا نفي الحساب القطعي إمكان رؤية الهلال؛ لأنه لم يولد فلكيًا، ويستحيل رؤيته في أي بقعة من الأرض، فلا تقبل الرؤية، ولا شهادة الشهود بها حينئذ.

وهذا ما ذهب إليه الإمام تقي الدين السبكي في رسالة له، ورد الشهادة التي تخالف الحساب؛ لأن الحساب قطعي، والشهادة ظنية، والظني لا يقاوم القطعي، فضلًا عن أن يقدم عليه.

كما أن من المهم أن نعلم أن الزكاة ليست عبادة محضة، فهي عبادة وحق من حقوق ا لمال، ولذا يدخلها القياس والتعليل في جميع المذاهب ما عدا الظاهرية، سواء كانت زكاة المال أم زكاة الطر، ولهذا أستغرب رأي الذين

يمنعون الناس من إخراج ا لقيمة في زكاة الفطر، ويوجبون عليهم إخراج الحبوب، وإن كان الفقير لا ينتفع بها. وما أن المطلوب إغناء الفقير بها، والإغناء يتحقق بالقيمة في معظم المدن والبلدان لا بالحبوب والأطعمة.

العاديات والمعاملات ينظر إلى عللها ومقاصدها:

وإذا كان الأصل في أحكام العبادات: أن تؤخذ بالتسليم، والتقيد بالنص، فالأصل في أحكام العاديات والمعاملات - أي في شئون الحياة المختلفة - أن ينظر فيها إلى عللها ومقاصدها، فإنها شرعت قطعًا، لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة.

ولهذا يجب على المجتهد - وخصوصًا ولي الأمر الشرعي - أن ينعم النظر فيما وراء الأوامر والنواهي في شئون ا لمعاملات من مقاصد وعلل، توخاها الشرع، حتى لا تهمل عند التقنين أو الفتوى، أو القضاء، فيفوت على الناس خير كثير، أو يصيبهم ضرر كبير.

ومن تأمل ا لنصوص جيدًا، وضم بعضها إلى بعض، ونظر في أغوارها، ولم يقف عند ظواهرها وحرفيتها، وأحسن الفهم عن الله ورسوله، هُدي إلى ما وراءها من أسرار ومقاصد ناطها الشرع بها.

وهذا ما أدركه فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم، فلم يجمدوا على حرفية النصوص، بل حاولوا أن يغوصوا في أعماقها، ويتعرفوا على الهدف منها، ويحققوه.

وهذا ما جعل عمر رضي الله عنه يتوقف في توزيع الأرض المفتوحة على المقاتلين.

وما جعله يغير تقدير الجزية ... وما جعله يوقف حد السرقة في عام المجاعة، وما جعله يقبل تغيير اسم الجزية إلى اسم الصدقة في شأن بني تغلب من النصارى.

وهو ما جعل عثمان رضي الله عنه يأمر بالتقاط «ضالة الإبل» في عهده، مع أن الرسول أنكر ذلك في عهده، وذلك حينما رأى تغير أخلاق الناس، عندما اختلط المسلمون بغيرهم.

وهو ما جعل عليًّا كرم الله وجهه يضمِّن الصناع ما يتلف بأيديهم، مع أن الأصل أن يدهم على الأشياء يد أمانة لا يد ضمان. وإنما فعل ذلك حفظًا لأموال الناس، وزجرًا للصناع أن يدعوا هلاك الأموال بغير بينة.

وهو ما جعل معاذًا يأخذ في الزكاة المنسوجات اليمنية بدل الحبوب؛ لأنه أيسر على أهل اليمن، وأنفع للفقراء والمستحقين من غيرهم.

والأمثلة كثيرة في فقه الصحابة، وفقه تلاميذهم من التابعين رضي الله عنه ت. وسنعود إلى شرح هذه القاعدة والتدليل عليها، في الباب الأخير عند حديثنا عن «فقه المقاصد» في مرتكزات فقه السياسة الشرعية.

الاتباع في أمور الدين والابتداع في أمورالدنيا:

وأضيف هنا إلى القاعدة التي ذكرها الإمام البنا: قاعدة أخرى مهمة في التفريق بين العبادات والعادات، وهي: أن الأصل في العبادات - أو أمور الدين المحضة - هو الاتباع، وأن الأصل في العاديات - أو أمور الدنيا - هوالابتداع.

فالأمور التعبدية والدينية الخالصة يجب ألا نزيد فيها ولا ننقص منها، وأن

نبقي عليها كما شرعت؛ حتى لا نُحدث في الدين ما ليس منه، ولا نشرع فيه ما لم يأذن به الله.

وقد قال الله تعالى: **{أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ}** [الشورى: 21]، وقال صلى الله عليه وسلم: «**من أحدث في أمرنا** «**أي ديننا**» **ما ليس منه فهو رد**»[71] أي مردود عليه.

وقال: «**إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة**» رواه أبو داود والترمذي. ولهذا حافظ الصحابة على جوهر العبادات المحضة، لم يزيدوا فيها، ولم يغيروا معالمها، كما لم ينقصوا منها، ولو ظهر شيء من ذلك من بعض الجهال، سارع علماؤهم إلى إنكاره، كما رأينا ذلك في مواقف ابن مسعود وابن عمر وغيرهما، وقد ميز الصحابة بوضوح بين المقاصد الدينية والوسائل إليها، فحافظوا على المقاصد، وطوروا الوسائل.

ولهذا حافظوا على ألفاظ ا لقرآن، ونقلوه إلينا كما سمعوه، وكما كتبوه، بلا زيادة ولا نقصان.

ولكنهم كتبوه مرتبًا في صورة صحف، أو مصحف، منذ عهد أبي بكر، الذي توقف فيه أول الأمر، خشية أن يكون ابتداعًا في الدين؛ إذ لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن عمر الذي أشار عليه بكتابته، ما زال يقنعه بما فيه من خير ومصلحة للإسلام ولأهله، حتى اقتنع وانشرح صدره به.

وكذلك رأى عثمان ـ بمشورة الصحابة ـ أن يجمعهم على مصحف واحد،

(71) متفق عليه عن عائشة.

يكتب تحت إشراف الخلافة، وتترك المصاحف الفردية، التي حفلت بتفسيرات وتعليقات مختلفة، بل تحرق كلها، ولا يبقى إلا المصحف الإمام.

وإذا كان الصحابة قد تشددوا وتحفظوا في جانب العبادات والشئون الدينية الخالصة، وكان موقفهم الاتباع المطلق، وسد الباب إلى الإحداث في الدين والابتداع فيه، فقد كان موقفهم في العادات والمعاملات والشئون الدنيوية هو الابتداع والاختراع، أي ابتكار الوسائل والأساليب والتقاليد والآليات التي تنهض بالدنيا، وترقى بالعمران، وتطور الحياة إلى التي هي أحسن.

وهذا يدخل تحت الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عائشة وأنس: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**». والحديث الآخر الذي رواه عن جرير بن عبد الله: «**من سَنَّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة**».

وهذا ما جعل عمر يبتكر أمورًا كثيرة سميت «أوليات عمر» وكان يهتدي في أموره بمشورة الصحابة، ولا سيما علي كرم الله وجهه الذي قال فيه: لولا علي لهلك عمر.

من ذلك: جعل تاريخ خاص للمسلمين يبدأ بالهجرة النبوية، وتدوين الدواوين، وتمصير الأمصار وغيرها.

ومن ذلك: جمع عثمان الناس على المصحف الإمام، وأمر عليّ أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادئ علم النحو، إلى غير ذلك من الأعمال التي ابتدعها الصحابة في أمور الحياة.

ولهذا عندما تخلف المسلمون عكسوا الوضع، فجمدوا في شئون الدنيا،

وابتدعوا في شئون الدين[72].

* * *

(72) انظر: فقرة (الاتباع في أمور الدين والابتداع في أمور الدنيا) من كتابنا (السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة) ... وانظر: فقرة (ألا يعبد الله إلا بما شرع) من كتابنا «العبادة في الإسلام».

تغير رأي الإمام بتغير الظروف

السياسة الشرعية ليست جامدة جمود الصخر، كما يتوهم المتوهمون، بل هي متحركة بحركة الأمة، وحركة الحياة، فإن الشريعة التي تحتكم إليها ليست غلًّا ولا قيدًا يعوق الفرد أو المجتمع عن الحركة والانطلاق، بل هي منار يهدي، ومصباح يضيء الطريق، وفيها من أسباب السعة والمرونة: ما يفسح المجال للعمل والبناء والحركة، والاجتهاد للرقي بالأمة، إلى آفاق التقدم والحضارة، ولكن حركة الأمة وحركة الإمام: حركة مأمونة منضبطة، أشبه بحركة الكوكب الذي يسبح في الفضاء الرحب، ولكن في مدار ثابت، وحول محور ثابت.

ومن المقرر أن رأي الإمام، أي اجتهاده في أمور السياسة والإدارة وفي فقه الأحكام بصفة عامة: قد يتغير بتغير الظروف والأحوال، التي تؤثر في اجتهاد المجتهد، إيجابًا أو سلبًا، فتجعله هو نفسه يغير رأيه وفتواه فيما حكم به من قبل، فيعدل رأيه، أو يقيده، أو يلغيه، وفق ما يؤدي إليه اجتهاده الجديد، كما كان عمر يقضي في القضية في عام بحكم معين، ثم يقضي فيها نفسها في عام آخر بحكم آخر، فإذا سئل عن ذلك قال: هذا على ما علمنا، وذاك على ما علمنا. أي إنه قضى بما أدى إليه علمه واجتهاده في الحالين.

وربما عدل هو عن رأي الإمام الذي قبله، لتغير الظروف في زمنه عن زمن من قبله، أو لاعتبار رآه ولحظه، لم يلحظه من قبله.

ولهذا رأينا الخلفاء الراشدين، يختلفون في بعض القضايا، ويرى الواحد منهم غير رأى من قبله؛ إذ هو مجتهد، والمجتهد لا يلزم شرعًا إلا باجتهاد

نفسه، ولو ترك اجتهاد نفسه الذي اقتنع بـه، وعمل باجتهاد غيره، لكان آثمًا، إلا في حالة الشورى التي ينزل المجتهد فيها عن رأيه لرأي الجماعة، كما فعل الرسول في أحد، وسنضرب بعض الأمثلة من تاريخنا المجيد، حتى تتضح جوانب الموضوع تمامًا.

اختلاف رأي أبي بكر وعمر في توزيع الفيء:

من أبرز الأمثلة: اختلاف الخلفاء الراشدين في توزيع الفيء، ونذكر هذه المسألة بشيء من التفصيل.

رأينا عمر رضي الله عنه يعدل عن رأي أبي بكر رضي الله عنه في توزيع الفيء بالسوية، ويوزعه حسب قواعد جديدة رآها باجتهاده، تفاضل بين الناس باعتبارات شتى، وفي أواخر حياته نوى أن يرجع عن رأيه إلى رأي أبي بكر، ويسوي بين الناس، ويلحق أخراهم بأولاهم، ولكن القدر لم يمهله.

وجاء بعده عثمان رضي الله عنه ، فنفذ سياسة عمر التي رجع عنها.

وجاء بعده عليّ رضي الله عنه ، فعاد إلى التسوية، كما كان أبو بكر، وكما أراد عمر في أواخر عهده.

فقد كان الصديق رضي الله عنه يسوي بين الصحابة في العطاء، لا يميز بينهم بسبب سبقهم في الإسلام أو في الهجرة، أو بسبب قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بغير ذلك من الأسباب.

روى أبو عبيد في «الأموال» بسنده أن أبا بكر لما قدم عليه المال جعل الناس فيه سواء.

وقال: وددت أن أتخلص مما أنا فيه بالكفاف «يعني: يخرج من التبعة لا له ولا عليه» ويخلص لي جهادي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وعن يزيد بن أبي حبيب أن أبا بكر قسم بين الناس قسمًا واحدًا، فكان ذلك نصف دينار لكل إنسان[73].

وهو عطاء قليل لأن الفتوح لم تكن قد اتسعت بعد.

وقال أبو يوسف رحمه الله ع في كتاب «الخراج»: حدثني ابن أبي نجيح قال: قدم على أبي بكر رضي الله تعالى عنه مال، فقال: من كان له عند النبي صلى الله عليه وسلم عدة فليأت، فجاءه جابر بن عبد الله فقال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لو جاء مال البحرين أعطيتك هكذا وهكذا يشير بكفيه**». فقال له أبو بكر رضي الله تعالى عنه: خذ، فأخذ بكفيه ثم عده فوجده خمسمائة فقال: خذ إليها ألفًا. فأخذ ألفًا ثم أعطى كل إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعده شيئًا، وبقيت بقية من المال، فقسمها بين الناس بالسوية على الصغير والكبير، والحر والمملوك، والذكر والأنثى، فخرج على سبعة[74] دراهم وثلث لكل إنسان. فلما كان العام المقبل جاء مال كثير هو أكثر من ذلك، فقسمه بين الناس فأصاب كل إنسان عشرين درهمًا. قال: فجاء ناس من المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله، إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم فضل وسوابق وقدم، فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم! قال: فقال: أما ما ذكرتم من السوابق

---

(73) الأموال: (ص373، 374).

(74) في النسخة التيمورية: (تسعة).

والقدم والفضل، فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة. فلما كان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وجاءت الفتوح فضّل وقال: لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه، ففرض لأهل السوابق والقدم من المهاجرين والأنصار ممن شهد بدرًا خمسة آلاف، خمسة آلاف، ولمن لم يشهد بدرًا أربعة آلاف أربعة آلاف، وفرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر دون ذلك، أنزلهم على قدر منازلهم من السوابق.

قال أبو يوسف: وحدثني أبو معشر قال: حدثني مولى عمرة وغيره قال: لما جاءت عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفتوح وجاءت الأموال قال: إن أبا بكر رضي الله تعالى عنه رأى في هذا المال رأيًا، ولي فيه رأي آخر، لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه، ففرض للمهاجرين والأنصار ممن شهد بدرًا خمسة آلاف خمسة آلاف، وفرض لمن كان إسلامه كإسلام أهل بدر ولم يشهد بدرًا أربعة آلاف أربعة آلاف، وفرض لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم اثني عشر ألفًا اثني عشر ألفًا، إلا صفية وجويرية، فإنه فرض لهما ستة آلاف ستة آلاف، فأبيا أن يقبلا. فقال لهما: إنما فرضت لهن للهجرة؟ فقالتا: لا إنما فرضت لهن لمكانهن من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لنا مثله، فعرف ذلك عمر، ففرض لهما اثني عشر ألفًا، وفرض للعباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر ألفًا، وفرض لأسامة بن زيد أربعة آلاف، وفرض لعبد الله بن عمر - ابنه - ثلاثة آلاف - فقال: يا أبت، لم زدته عليَّ ألفًا، ما كان لأبيه من الفضل ما لم يكن لأبي، وما كان له ما لم يكن لي؟ فقال: إن أبا أسامة كان أحب إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم من أبيك، وكان أسامة أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منك، وفرض للحسن والحسين خمسة آلاف خمسة آلاف، ألحقهما بأبيهما لمكانهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفرض لأبناء المهاجرين والأنصار ألفين ألفين، فمر عمر بن أبي سلمة فقال: زيدوه ألفًا، فقال له محمد بن عبد الله بن جحش: ما كان لأبيه ما لم يكن لآبائنا، وما كان له ما لم يكن لنا. فقال: إني فرضت له بأبيه أبي سلمة ألفين وزدته بأمه أم سلمة ألفًا، فإن كان لك أم مثل أم سلمة زدتك ألفًا. وفرض لأهل مكة والناس ثمانمائة ثمانمائة، فجاء طلحة بن عبيد الله بأخيه عثمان، ففرض له ثمانمائة، فمر به النضر بن أنس فقال عمر: افرضوا له ألفين. فقال له طلحة: جئتك بمثله ففرضت له ثمانمائة وفرضت لهذا ألفين؟ فقال: إن أبا هذا لقيني يوم أحد فقال: ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقلت: ما أراه إلا قد قتل، فسلّ سيفه وكسر غمده، وقال: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قتل فإن الله حي لا يموت، فقاتل حتى قتل، وأبو هذا يرعى الشاء في مكان كذا وكذا. فعمل عمر بهذا خلافته.

قال أبو يوسف: وحدثني محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم، فأتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ممسيًا فقلت: يا أمير المؤمنين اقبض هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: وتدري كم خمسمائة ألف؟ قال: قلت: نعم مائة ألف، ومائة ألف خمس مرات. قال: أنت ناعس، اذهب فبت الليلة حتى تصبح. فلما أصبحت أتيته فقلت: اقبض مني هذا المال. قال: وكم هو؟ قال: خمسمائة ألف

درهم. قال: أمن طيب هو؟ قال: قلت: لا أعلم إلا ذاك.

فقال عمر رضي الله عنه : أيها الناس إنه قد جاء مال كثير، فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنا لكم. فقال رجل من القوم: يا أمير المؤمنين دوّن للناس دواوين يعطون عليها، فاشتهى عمر ذلك، ففرض للمهاجرين خمسة آلاف خمسة آلاف، وللأنصار ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف، ولأزواج النبي صلى الله عليه وسلم اثني عشر ألفًا. قال: فلما أتى زينب بنة جحش مالها قالت: غفر الله لأمير المؤمنين: لقد كان في صواحباتي من هو أقوى على قسمة هذا المال مني. فقيل لها: إن هذا كله لك، فأمرت به فصب وغطّته بثوب، ثم قالت لبعض من عندها: أدخلي يدك لآل فلان، وآل فلان.

فلم تزل تعطي لآل فلان وآل فلان، حتى قالت لها التي تدخل يدها: لا أراك تذكريني، ولي عليك حق. فقالت: لك ما تحت الثوب. فقال: فكشفت الثوب فإذا ثم خمسة وثمانون درهمًا. قال: ثم رفعت يدها فقالت: اللهم لا يدركني عطاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد عامي هذا أبدًا. قال: فكانت رضي الله تعالى عنها أول أزواج النبي صلى الله عليه وسلم لحوقًا به سسس. وذكرلنا أنها كانت أسخى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأعطاهن. وجعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى زيد بن ثابت عطاء الأنصار، فبدأ بأهل العوالي، فبدأ ببني عبد الأشهل، ثم الأوس لبعد منازلهم، ثم الخزرج حتى كان هو آخرالناس، وهم بنو مالك بن النجار، وهم حول المسجد.

قال أبو يوسف: وحدثني عبد الله بن الوليد المدني[75] عن موسى بن يزيد قال: حمل أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ب ألف ألف. فقال عمر: بكم قدمت؟ فقال: بألف ألف. قال: فأعظم ذلك عمر، وقال: هل تدري ما تقول؟ قال: نعم، قدمت بمائة ألف ومائة ألف حتى عد عشر مرات. فقال عمر: إن كنت صادقًا ليأتين الراعي نصيبه من هذا المال، وهو باليمن، ودمه في وجهه[76].

ومن هذا الأثر والذي قبله نرى ضعف الحالة المالية عند العرب، حتى إن عمر يستكثر المليون أو نصف المليون، حتى اتهم محدِّثه بأنه نائم يحلم!

معايير التفضيل في العطاء عند عمر:

روى أحمد في مسنده وأبو داود في سننه عن مالك بن أوس بن الحدثان، قال: كان عمر يحلف على أيمان ثلاث، يقول: والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا بأحق به من أحد، والله ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيب، إلا عبدًا مملوكًا، ولكنا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته، ووالله لئن بقيت لهم، ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظُّه من هذا المال وهو يرعى مكانه[77].

---

(75) في «التيمورية»: (المزني)، وفي «ميزان الاعتدال»: عبد الله بن الوليد بن عبد الله بن معقل بن مقرن المزني. فلعله هذا.

(76) «الخراج» لأبي يوسف، طبعة السلفية (ص42 - 46).

(77) صحح إسناده الشيخ شاكر، وضعفه الشيخ الأرناءوط في تخريج المسند من أجل عنعنة محمد بن إسحاق، الحديث (292) ورواه أبو داود (2950) وسكت عليه، ومن طريقه

ويبدو أن عمر رضي الله عنه في أواخر حياته ترجح له رأي أبي بكر في التسوية في قسمة الفيء، فقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول أموال الأغنياء، فرددتها على الفقراء[78]. وذكر الإمام أبو يوسف في «الخراج» عن عمر أنه لما رأى المال قد كثر، قال: لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل، لألحقن أخرى الناس بأولاهم، حتى يكونوا في العطاء سواء! قال: فتوفي رحمه الله قبل ذلك. اهـ[79].

وقال الإمام أبوعبيد في « الأموال»: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر يقول: «لئن عشت إلى هذا العام المقبل، لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بيانًا واحدًا».

قال عبد الرحمن: بيانًا واحدًا: شيئًا واحدًا.

قال أبو عبيد: وقد كان رأي عمر الأول التفضيل على السوابق والغناء عن الإسلام. وهذا هوالمشهور من رأيه. وكان رأي أبي بكر التسوية، ثم قد جاء عن عمر شيء شبيه بالرجوع إلى رأي أبي بكر.

وكذلك يروى عن علي التسوية أيضًا. ولكلا الوجهين مذهب.

قد كان سفيان بن عيينة ـ فما يحكى عنه ـ يفسره، يقول: ذهب أبو بكر في التسوية إلى أن المسلمين إنما هم بنو الإسلام، كإخوة ورثوا آباءهم، فهم

الضياء في «المختارة» (395/1) وقال المنذر في «مختصر السنن» حديث (2830): فيه محمد بن إسحاق، وقد تقدم الكلام عليه.

(78) ذكره ابن حزم في «المحلى» بإسناده (ص158/6) وقال: هذا إسناد في غاية الصحة والجلالة.

(79) «الخراج» لأبي يوسف (ص46).

شركاء في الميراث، تتساوى فيه سهامهم. وإن كان بعضهم أعلى من بعض في الفضائل ودرجات الدين والخير. قال: وذهب عمر إلى أنهم لما اختلفوا في السوابق حتى فضل بعضهم بعضًا، وتباينوا فيها كانوا كإخوة لعلات «الإخوة لأب» غير متساوين في النسب ورثوا أخاهم، أو رجلًا من عصبتهم، فأولاهم بميراثه أمسهم به رحمًا، وأقعدهم إليه في النسب.

قال أبوعبيد: يعني بقوله: أمسهم به رحمًا وأقعدهم إليه في النسب: أن أخاه لأبيه وأمه يحوز الميراث، دون أخيه لأبيه، وإن كان الآخر أخاه. ويعني بالأقعد في النسب: مثل الابن وابن الابن، والأخ وابن الأخ. يقول: أفلست ترى أن الأقعد يرث دون الأطراف، وإن كانت القرابة تجمعهم؟ يقول: فكذلك هم في ميراث الإسلام، أولاهم بالتفضيل فيه أنصرهم له وأقومهم به، وأذبهم عنه «أكثرهم دفاعًا عنه».

قال أبو عبيد: بلغني عن ابن عيينة كلام هذا معناه، وإن اختلف اللفظ - فيما تأول على أبي بكر وعمر - وليس يوجد عندي في هذا تأويل أحسن منه[80].

تقديم ذوي الحاجات على غيرهم:

ومع هذا التمييز والتفضيل في العطاء الذي ارتآه عمر، فقد كان يعرف لذوي الحاجات حقوقهم، ويقدمهم على غيرهم إذا جاءه مال للتوزيع.

روى الإمام أحمد في مسنده عن عدي بن حاتم، قال: أتيت عمر بن الخطاب في أناس من قومي، فجعل يفرض للرجل من طيئ في ألفين ويعرض عني، قال: فاستقبلته، فأعرض عني، ثم أتيته من حيال وجهه

---

(80) «الأموال» لأبي عبيد (375، 376).

فأعرض عني، قال: فقلت: يا أمير المؤمنين، أتعرفني؟ قال: فضحك حتى استلقى لقفاه، ثم قال: نعم والله إني لأعرفك، آمنت إذ كفروا، وأقبلت إذ أدبروا، ووفيت إذ غدروا، وإن أول صدقة بيضت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه أصحابه صدقة طيئ، جئت بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ يعتذر، ثم قال: إنما فرضت لقوم أجحفت بهم الفاقة، وهم سادة عشائرهم، لما ينوبهم من الحقوق(81).

تعليق سيد قطب:

ويعلق الشهيد سيد قطب على هذه الوقائع، فيقول:

هما رأيان إذن في تقسيم المال: رأى أبي بكر ورأى عمر. وقد كان لرأي عمر رضي الله عنه سنده: «لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه».

و«فالرجل وبلاؤه في الإسلام» ولهذا الرأي أصل في الإسلام وهو التعادل بين الجهد والجزاء، وكان لرأي أبي بكر رضي الله عنه سنده كذلك: «إنما أسلموا لله وعليه أجرهم، يوفيهم ذلك يوم القيامة، وإنما هذه الدنيا بلاغ» ولكننا لا نتردد في اختيار رأي أبي بكر؛ إذ كان أقمن أن يحقق المساواة بين المسلمين - وهي أصل كبير من أصول هذا الدين - وأحرى ألا ينتج النتائج ا لخطرة التي نشأت عن هذا التفاوت، من تضخم ثروات فريق من الناس، وتزايد هذا التضخم عامًا بعد عام بالاستثمار - والمعروف اقتصاديًّا أن زيادة

---

(81) صححه الشيخ شاكر والشيخ شعيب في «تخريج المسند» (316) وكيف لا، وقد رواه مسلم في صحيحه (2523).

الربح تتناسب إلى حد بعيد مع زيادة رأس المال - هذه النتائج التي رآها عمر في آخر أيام حياته، فآلى: لئن جاء عليه العام ليسوين في الأعطيات، وقال قولته المشهورة: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء».

ولكن وا أسفاه! لقد فات الأوان، وسبقت الأيام عمر، ووقعت النتائج المؤلمة التي أودت بالتوازن في المجتمع الإسلامي، كما أدت فيما بعد إلى الفتنة، بما أضيف إليها من تصرف مروان وإقرار عثمان[82].

تعليق على التعليق:

ورغم وجاهة رأي الشهيد سيد قطب، وميل كثير من المعاصرين إلى التسوية، ورغم ميل عمر في أواخر أيامه إلى ذلك، نرى أن القواعد التي بنى عليها عمر التفضيل بين الناس في العطاء: قواعد عادلة في الجملة، قد نتوقف في تفضيل الناس على أساس السوابق في الإسلام والبذل في سبيله من الهجرة والجهاد، فهذا ينبغي أن يكون جزاؤه عند الله عز وجل.

أما مبدأ: «الرجل وغناؤه ... والرجل وحاجته» فلا ينبغي أن ينازع فيهما، فلا يسوى بين العامل والخامل، وبين الذكي والبليد، وبين المجتهد والكسلان.

كما لا يسوي بين من تقل حاجته وبين من تكثر حاجته، فحاجة العزب أقل من حاجة الآهل «المتزوج» وحاجة من لا عيال له أقل من حاجة ذي العيال، وحاجة كثير العيال أكثر من حاجة قليلهم.

---

(82) «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لسيد قطب، (ص229) الطبعة الثانية.

وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتاه مال، فأعطى العزب حظًّا، وأعطى الآهل حظين(83)، فراعى الحاجة في عطائه.

كما أنه في الغنائم فاضل بين الفارس والراجل، فأعطى الراجل «من يمشي على رجله» سهمًا، وأعطى الفارس سهمين(84) فراعى الغناء في عطائه بل صح أنه أعطى سهمًا للفارس، وسهمين لفرسه(85)، وذلك لعلمه أن مؤونة الفرس أكثرمن مؤونة صاحبه، وخصوصًا فرس ا لجهاد.

والدول الحديثة تعطي رواتبها للعاملين فيها على أساس التفضيل بالأقدمية والكفاية والحاجة، ولهذا قسموا الوظائف إلى درجات بعضها فوق بعض، لكل درجة شروطها ومؤهلات ارتقائها.

فالموظف القديم يعطي أكثر من الموظف الحديث، وكلما ازدادت خدمته للدولة أو للمؤسسة كلما ازدادت حقوقه عليها.

والموظف الكفء قد يسبق القدماء في الارتقاء إلى الوظيفة الأعلى بموهبته وكفايته ونشاطه وإبراز قدراته في العمل والعطاء.

والموظف المتزوج ذو العيال يعطى ما لا يعطاه العزب، ومن لا عيال له، على أن هناك حدًّا أدنى للكفاية المعيشية يجب أن يهيأ للجميع على حد سواء.

---

(83) رواه أبو داود عن عوف بن مالك في الإمارة (2953)والحاكم في قسم الفيء (140/2، 141) وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

(84) رواه أبو داود عن مجمع بن جارية الأنصاري في الجهاد (2736) وفي الإمارة (3015).

(85) رواه الشيخان وأصحاب السنن عن ابن عمر.

رأي فقهائنا من قديم:

وفقهاؤنا من قديم اختلفوا في هذه القضية، فمنهم من رجح مذهب التسوية، كالشافعي، ومنهم من رجح التفضيل، ومنهم من أجازوا للإمام أن يختار أحد الأمرين باجتهاده، فلكل رأي منها سنده ومن أخذ به.

قال العلامة ابن نجيم الحنفي في كتابه «الأشباه والنظائر» في قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» ناقلًا من كتاب «القنية» في الفقه الحنفي من باب ما يحل للمدرس والمتعلم: كان أبوبكر رضي الله عنه يسوي بين الناس في العطاء من بيت المال، وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم على قدر الحاجة والفقه والفضل. قال: والأخذ بما فعله عمر رضي الله عنه في زماننا أحسن فتعتبر الأمور الثلاثة. اهـ[86].

وقال الإمام ابن قدامة في المغني:

واختلف الخلفاء الراشدون رضي الله عنه ت في قسم الفيء بين أهله، فذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية بينهم فيه، وهو المشهور عن علي رضي الله عنه ، فروي أن أبا بكر رضي الله عنه سوى بين الناس في العطاء، فما ولي عمر رضي الله عنه فاضل بينهم، فلما ولي عليّ رضي الله عنه سوى بينهم، وذكر عن عثمان رضي الله عنه أنه فضل بينهم في القسمة.

فعلى هذا يكون مذهب اثنين منهم أبي بكر وعليّ التسوية، ومذهب اثنين

(86) «الأشباه والنظائر» (124) بتحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه.

عمر وعثمان التفضيل. وروي عن أحمد رحمة الله عليه أنه أجاز الأمرين جميعًا، على ما يراه الإمام، ويؤدي اجتهاده إليه.

فروى عنه الحسن بن علي بن الحسين(87)، أنه قال: للإمام أن يفضل قومًا على قوم.

وقال أبو بكر: اختيار أبي عبد الله أن لا يفضلوا. وهذا اختيار الشافعي.

وقال أبي: رأيت قسم الله المواريث على العدد، يكون الإخوة متفاضلين في الغناء عن الميت، والصلة في الحياة، والحفظ بعد الموت، فلا يفضلون، وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأربعة الأخماس على العدد، ومنهم من يغني غاية الغناء ويكون الفتح على يديه، ومنهم من يكون محضره إما غير نافع، وإما ضررًا بالجبن والهزيمة, وذلك أنهم استووا في سبب الاستحقاق، وهو انتصابهم للجهاد، فصاروا كالغانمين.

والصحيح، إن شاء الله تعالى، أن ذلك مفوض إلى اجتهاد الإمام، يفعل ما يراه من تسوية وتفضيل؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي الأنفال، فيفضل قومًا على قوم على قدر غنائهم، وهذه في معناه، والمشهور عن عمر رضي الله عنه أنه حين كثر عنده المال، فرض للمسلمين أعطياتهم، ففرض للمهاجرين من أهل بدر خمسة آلاف خمسة آلاف، للأنصار من أهل بدر أربعة آلاف أربعة آلاف ... إلخ.

---

(87) وهو الحسن بن علي بن الحسين الإسكافي، أبو علي، جليل القدر، عنده عن الإمام أحمد مسائل صالحة حسان كبار، أغرب فيها على أصحابه، طبقات الحنابلة (136/1 - 137).

ثم تفرض الأرزاق لمن يحتاج المسلمون إليهم، من القضاة، والمؤذنين، والأئمة، والفقهاء، والقراء، والبرد، والعيون، ومن لاغنى للمسلمين عنه، ثم إصلاح الحصون، والكراع، والسلاح، ثم بمصالح المسلمين، من بناء القناطر والجسور، وإصلاح الطرق، وكري الأنهار، وسد بثوقها، وعمارة المساجد، ثم ما فضل قسمه في سائر المسلمين ويخص ذا الحاجة[88].

والمهم أن الفقهاء أجازوا الأمرين للإمام بناء على اجتهاده من التسوية والتفضيل، بشرط ألا يكون ذلك اتباعًا لهوى، أو إيثارًا للمحاسيب على غيرهم، أوتقديمًا لمن يستحق التأخير، وتأخيرًا لمن يستحق التقديم، وإنما يعطي كل ذي حق حقه وفق معايير مرعية وضوابط معلومة.

تغير رأي بعض الراشدين عن الرأي النبوي:

ومن المهم هنا أن نذكر أمرًا نراه في غاية الأهمية في بحثنا هذا، وهو: مشروعية ما ثبت من مخالفة بعض الخلفاء الراشدين للرأي الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أمور السياسة والاقتصاد والإدارة والحرب ونحوها، وذلك فيما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله بوصفه إمامًا أو رئيسًا للدولة المسلمة بمعنى أن التصرُّف النبوي في هذه الأمور يكون مؤسسًا على رعاية مصلحة للأمة خالصة أو غالبة، في زمنه عليه الصلاة والسلام، وقد تتغير هذه المصلحة بعد زمنه صلى الله عليه وسلم، فالأمور المصلحية قابلة للتحول. وحينئذ يطلب من الخليفة الذي ينوب عن النبي صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين، وسياسة الدنيا به: أن يراعي المصلحة الجديدة،

---

(88) «المغني» (9/300 - 302) طبع هجر.

ولا يكون بذلك مخالفًا للرسول، بل هو في حقيقة الأمر متبع له في نهجه الذي سنه، وهو رعاية الإمام لمصلحة الأمة في زمنه.

الرسول يغير رأيه تبعًا للمصلحة:

ولا غرو في ذلك، فقد كان الرسول نفسه ينهج هذا النهج في آرائه الإدارية والسياسية والمالية ونحوها، فيديرها وفقًا للمصالح المعتبرة.

ولهذا رأيناه عليه الصلاة والسلام ينهى في بعض السنوات عن ادخار لحوم الأضاحي في عيد الأضحى بعد ثلاثة أيام، وذلك لظرف طارئ على المدينة، وهو: مجيء وفود من الأعراب من خارج المدينة إليها في هذه المناسبة، ولم يكن في ذلك العصر مطاعم عامة، ولا فنادق ونحوها، مما يوجب على الناس أن يسع بعضهم بعضًا، ولا يعيش كل فرد لنفسه، غافلًا عن حاجة إخوانه، فلما انقضت تلك الظروف الطارئة، رفع هذا الحظر الجزئي، وعاد الأمر إلى ما كان عليه من إباحة الادخار، كالأكل والطعام من لحوم الأضاحي.

روى الشيخان عن سلمة بن الأكوع قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: **«من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثلاثة ويبقى في بيته منه شيء. فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد - أي مشقة ومجاعة - فأردت أن تعينوا فيها»**[89].

وفي حديث عائشة عند مسلم قال: **«إنما نهيتكم من أجل الدافَّة التي**

---

(89) متفق عليه كما في «اللؤلؤ والمرجان» حديث (1290).

دفت»[90] أي القوم ا لذين قدموا المدينة من خارجها. والمراد هنا: من ورد المدينة من ضعفاء أهل البادية طلبًا للمواساة.

وبهذا الحديث وما قبله اتضحت علة النهي، وأنها كانت لعلاج ظرف طارئ، فلما زالت العلة زال الحكم، وجاء الحديث مصرحًا بالإباحة: **«كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ليتسع ذو الطول على من لا طول له، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا»** وفي لفظ:**«فأمسكوا ما بدا لكم»**[91].

وقد ظن كثير من الفقهاء أن هذه الإباحة نسخ للنهي المتقدم، وليس كذلك، فالتحقيق أنه ليس من باب النسخ، كما وضح ذلك الإمام القرطبي في تفسيره، قال: «بل هو حكم ارتفع علته، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدًا، والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة، يسدون بها فاقتهم إلا الضحايا، لتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم»[92].

وكذلك قال الإمام الشافعي في «الرسالة» في آخر باب العلل في الحديث؛ حيث ربط النهي عن الادخار بالدفة.

ومما يؤكد ذلك أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه صلى بالناس في

---

(90) رواه مسلم في الأضاحي عن عائشة (1971).

(91) رواه الترمذي في الأضاحي عن بريدة، وقال: حسن صحيح (1510) وهو في مسلم أيضًا (1977).

(92) «تفسير القرطبي» جزء 12 (ص47 - 48).

يوم عيد، ثم خطبهم فنهاهم عن الادخار فوق ثلاث مذكرًا إياهم بنهي النبي صلى الله عليه وسلم، وقد حار القائلون بالنسخ في صنيع علي، فقال بعضهم: لعله لم يبلغه النسخ ... ولكن الإمام أحمد روى ما يدل على أنه قال ذلك في وقت كان بالناس حاجة، وبهذا جزم ابن حزم كما في «فتح الباري».

قال الحافظ: والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تسد الخلة إلا بتفرقة الجميع، لزم - على هذا التقدير - عدم الإمساك ولو لليلة واحدة.

وحكى الرافعي عن بعض الشافعية: أن التحريم كان لعلة، فلما زالت زال الحكم، ولكن لا يلزم عود الحكم عند عود العلة. وقد استبعدوا هذا القول، وإن أيده الحافظ في الفتح[93].

وكان يريح هؤلاء جميعًا، لو أنهم نظروا إلى النهي والمنع النبوي في ذلك على أنه من تصرفات الإمام المسئول عن رعيته، ومن مقتضيات السياسة الشرعية، التي ترتبط بمناسباتها، فهو ليس أكثر من تقييد المباح، وإيجاب المعونة، لظرف اقتضاه، وليس في هذا - بحمد الله - إشكال.

رأي عمر في تقدير الجزية:

ومن هنا فهمنا كيف غير عمر رضي الله عنه رأيه في تقدير الجزية عما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهورجل كان وقّافًا عند كتاب الله تعالى وسنة رسوله.

فقد جاء في الحديث: «**أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن جبل إلى**

---

(93) انظر «فتح الباري» جزء 12 (ص120 - 125) طبعة الحلبي.

اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم «أي بالغ» دينارًا، أو عدله معافر»[94] والمعافر ثياب يمنية معروفة، أي أجاز له أن يأخذ من الرجال البالغين من غير المسلمين بدل النقود: ثيابًا مما نسج في اليمن بقيمة الدينار المطلوب، تيسيرًا عليهم، ورفقًا بهم.

هذا ما أمر به الرسول المصطفى معاذًا، ونفذه معاذ في اليمن في تقدير الجزية بدينار أو قيمته من ثياب اليمن.

ولكنا وجدنا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يرى رأيًا آخر في عهده في تقدير الجزية على أهلها، فهو لم يلتزم بالدينار ولا بقيمته، من ناحية، ثم لم يجعلها قدرًا واحدًا لكل الناس، بل قسمها إلى مستويات ثلاثة، بحسب حالة اليسار لكل من وجبت عليه الجزية، فهناك المستوى الأعلى، والمستوى المتوسط، والمستوى الأدنى، وكل مستوى منها عليه ما يناسبه، وأقره الصحابة على ذلك، ولم يعتبروا ذلك مخالفة للهدْي النبوي.

فقد قدر عمر الحد الأعلى في الجزية بثمانية وأربعين درهمًا، والحد

---

(94) لفظ الحديث: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فأمرني أن آخذ من البقر، من كل أربعين مسنّة، ومن كل ثلاثين تبيعًا أو تبيعة، ومن كل حالم دينارًا أو عدله معافر» وقد رواه أحمد (230/5) عبد الرزاق (6841) وأبو داود في الزكاة (1578) والترمذي وحسنه (623) والنسائي (5/ 52، 62) وابن ماجه (1803) والدارمي (283/1) وابن حبان في صحيحه (الإحسان/4886) والحاكم (398/1) وصححه ووافقه الذهبي. كلهم عن طريق أبي وائل عن مسروق عن معاذ، وقد رواه بعض هؤلاء عن معاذ من طرق أخرى. والحديث صححه العلماء قديمًا وحديثًا، وذكر ابن عبد البر في التمهيد (275/2) أن هذا الخبر عن معاذ مروي بإسنا متصل صحيح ثابت، وصححه الشيخ شاكر والألباني والأرناءوط وغيرهم.

الأوسط بأربعة وعشرين، والحد الأدنى باثني عشر درهمًا، وهو ما أخذ به الحنفية(95).

وفي رواية: أنه قدّر على أهل الذهب «النقود الذهبية» مثل أهل الشام: أربعة دنانير، وعلى أهل الورق «النقود الفضية» مثل أهل العراق: أربعين درهمًا، وقد روى ذلك أبو عبيد في كتابه «الأموال»، وهو ما أخذ به المالكية.

موقف الفقهاء من الأخذ برأي عمر:

وبعض الفقهاء لم ينظر إلى عمل عمر باعتباره «رأيًا» في السياسة الشرعية بناء على اعتبارات مصلحية في زمنه، يجوز تغيرها فيما بعد، بل نظر إليه على أنه «سنة» من سنن الخلفاء الراشدين المهديين يجب أن تتبع، وأن نعضّ عليها بالنواجذ، فاستنبطوا من الموقف العمري وجوب أخذ الجزية أبد الدهر بالمقادير التي قررها عمر، وبالتقسيم الذي قسمه.

فمذهب الحنفية يرى أن الجزية على ضربين:

1- جزية توضع بالتراضي والصلح عليها، تتقدر بحسب ما عليه الاتفاق، فلا يزاد عليه ولا ينقص منه تحرزًا من الغدر بالعهد، وأصله: صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل نجران - وهم قوم نصارى بقرب اليمن - على ألفي حلة في العام، على ما رواه أبو داود عن ابن عباس: النصف في صفر، والنصف في رجب. وصالح عمر نصارى بني تغلب على أن يؤخذ من كل منهم ضعف

---

(95) انظر: «فتح القدير على الهداية» لابن الهمام، (368/4، 369) طبعة بولاق، و«الاختيار شرح المختار» (136/4، 137).

ما يؤخذ من المسلم من الزكاة الواجبة في المال.

2- والضرب الثاني: جزية يبتدئ الإمام بتوظيفها، إذا غلب على الكفار، ففتح بلادهم، وأقرهم على أملاكهم. فهذه مقدرة بقدر معلوم، شاءوا أو أبوا، رضوا أو لم يرضوا، فيضع على الغنيّ في كل سنة: ثمانية وأربعين درهمًا، وعلى أوسط الحال: أربعة وعشرين درهمًا، وعلى الفقير المعتمل «الذي يعمل ويكسب» اثني عشر درهمًا.

واحتج الحنفية بما نقل عن عمر رضي الله عنه في ذلك، وقد رواه أبو يوسف في «الخراج» وأبو عبيد في «الأموال» وابن أبي شيبة في «المصنف» وابن سعد في «الطبقات» وابن زنجويه في «الأموال» وغيرهم، وقد كان ذلك بحضرة الصحابة، بلا نكير من أحد منهم، فحل محل الإجماع[96].

ووافق المالكية الحنفية في الجزية المصالح عليها، فتبقى على ما تم عليه الصلح. وخالفوهم في مقدار الجزية التي يفرضها الإمام: فجعلوها أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعين درهمًا على أهل الورق، ولم يجعلوها ثلاث مراتب. وحجتهم في ذلك: رواية عن عمر أيضًا[97].

ولكن كلا المذهبين الحنفي والمالكي جمد الجزية عند مقدار لا تتعداه، لا

---

(96) انظر: «فتح القدير على الهداية» لابن همام (4/ 368، 369) طبعة بولاق، و«الاختبار شرح المختار» (4/ 136، 137).

(97) انظر: «الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي»، طبعة المعارف (310/2 - 312).

يزاد عليه ولا ينقص منه.

رأينا في تكييف رأي عمر:

ورأيي أن هذا خطأ في تكييف رأي عمر، وأن المطلوب منا بالنسبة للخلفاء الراشدين هو: اتباع سنتهم الكلية، وليس اتباع أقوالهم الجزئية. وسنة عمر هنا هي: تغير الحكم تبعًا لتغير الأحوال، حتى أجاز لنفسه أن يخالف ما أمر به النبي الكريم معاذًا، والحقيقة أنه لم يخالف، ولكنه أحسن الفهم عن رسول الله، وعلم أنه تصرف بوصفه إمامًا للأمة بما رآه أصلح لها، وقد اقتدى به في ذلك، فهو رضي الله عنه لم يخرج قيد أنملة عن هديه صلى الله عليه وسلم.

والذي أختاره وأتبناه من آراء الفقهاء في هذه القضية هو رأي من فوضوا ذلك إلى اجتهاد الإمام أي وليّ الأمر الشرعي، الذي يراعي العدل والإنصاف فيما يفرضه على غير المسلمين، فلا يجور عليهم لحساب المسلمين، ولا يحابيهم على حساب المسلمين، بل يخشى الله فيهم، ولا يحملهم فوق ما يطيقون، وهو ما حرص عليه عمر رضي الله عنه .

وهذا هو مذهب سفيان الثوري، وأبي عبيد، وإحدى الروايات عن الإمام أحمد، ذكرها ابن قدامة في «المغني» ورجحها: أن الجزية غير مقدرة بمقدار لا يزيد ولا ينقص منه، بل يرجع فيها إلى اجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان. قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله: فَيُزادُ ويُنْقَصُ؟ يعني من الجزية. قال: نعم، يزاد فيه وينقص على قدر طاقتهم، على قدر ما يرى الإمام، وذكر أنه زيد عليهم فيما مضى درهمان، فجعله خمسين. قال الخلال:

العمل في قول أبي عبد الله على ما رواه الجماعة، فإنه قال: لا بأس للإمام أن يزيد في ذلك وينقص على ما رواه عنه أصحابه في عشرة مواضع، فاستقر قوله على ذلك.

قال ابن قدامة: وهذا قول الثوري، وأبي عبيد؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر معاذًا أن يأخذ من كل حالم دينارًا، وصالح أهل نجران على ألفَيْ حلة: النصف في صفر، والنصف في رجب. رواهما أبو داود [98]. وعمر جعل الجزية على ثلاث طبقات: على الغني ثمانية وأربعين درهمًا، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهمًا، وعلى الفقير اثني عشر درهمًا، وصالح بني تغلب على مثلَيْ ما على المسلمين من الزكاة، وهذا يدل على أنها إلى رأي الإمام، ولولا ذلك لكانت على قدر واحد في جميع هذه المواضع، ولم يجز أن تختلف.

قال البخاري[99]: قال ابن عيينة: عن ابن أبي نجيح، قلت لمجاهد: ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير وأهل اليمن عليهم دينار؟ قال: جعل ذلك من أجل اليسار ... ولأنها عوض فلم تتقدر كالأجرة[100].

قال أبو عبيد: وهذا مذهب الجزية والخراج، إنما هو على قدر الطاقة من أهل الذمة، بلا حمل عليهم «أي بلا إجحاف ولا إرهاق»، ولا إضرار بفيء المسلمين، ليس فيه حد مؤقت، ألا ترى رسول الله صلى الله عليه

---

(98) في باب أخذ الجزية، من كتاب الخراج والفيء والإمارة، «سنن أبي داود» (149/2).

(99) في باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب، من كتاب الجزية، «صحيح البخاري» (117/4).

(100) انظر: «المغني» (ص209/13 - 211) بتحقيق الدكتورين: التركي والحلو.

وسلم إنما كان فرضه على أهل اليمن دينارًا على كل حالم، في الأحاديث التي ذكرناها في كتبه إلى معاذ، وقيمة الدينار يومئذ إنما كانت عشرة دراهم أو اثني عشر درهمًا؟ فهذا دون ما فرض عمر رحمه الله على أهل الشام وأهل العراق، وإنما يوجَّه هذا منه: أنه إنما زاد عليهم بقدر يسارهم وطاقتهم. وقد روي عن مجاهد مثل ذلك.

قال أبو عبيد: وقد روي عن الحسن بن صالح وغيره أنهم كانوا لا يرون الزيادة على ما وظف عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وإن أطاقوا أكثر منها. قالوا: ونرى في النقصان من ذلك إذا عجزوا عن الوظيفة.

قال أبو عبيد: والذي اخترناه أن عليهم الزيادة كما يكون لهم النقصان، للزيادة التي زادها عمر على وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم، وللزيادة التي زادها هو نفسه حين كانت ثمانية وأربعين، فجعلها خمسين.

قال أبو عبيد: ولو عجز أحدهم لحظة عن دينار لحطه من ذلك، حتى لقد روي أنه أجرى على شيخ منهم من بيت المال. وذلك أنه مَرَّ به شيخ وهو يسأل على الأبواب، وفعله عمر بن عبد العزيز[101].

رأي عمر في حذف كلمة «الجزية» عن نصار بني تغلب:

ومن الآراء المهمة للفاروق عمر في الفقه السياسي: رأيه البصير والشجاع، الذي اتخذه مع نصارى بني تغلب، وهم قبيلة كبيرة من العرب، كانت مواقعها بالقرب من حدود دولة الروم، ولهم شوكة ومنعة، مع كثرة عدد، وقد ذكروا أنهم قطعوا الفرات، وأرادوا اللحوق بالروم! وقد قال

---

(101) انظر: الأموال (55 - 58) بتحقيق: خليل هراس.

بعضهم لعمر: يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب من قد علمت شوكتهم وأنهم بإزاء العدو، فإن ظاهروا عليك العدو، اشتدت مؤنتهم، فإن رأيت أن تعطيهم شيئًا فافعل[102].

قال البيهقي في سننه: قال الشافعي عقيب هذا الحديث: «وهكذا حفظ أهل المغازي، وساقوه أحسن من هذا السياق، فقالوا: رامهم على الجزية، فقالوا: نحن قوم عرب، لا نؤدي ما يؤدي العجم، ولكن خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض - يعنون الصدقة «الزكاة» - فقال عمر: لا، هذا فرض المسلمين، فقالوا: فزد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية. ففعل، فتراضى هو وهم على أن ضعف عليهم الصدقة»[103].

وفي بعض الروايات قال: سموها ما شئتم! ويروى أنه قال: هؤلاء القوم حمقى؛ رضوا المعنى وأبوا الاسم[104].

قال ابن قدامة: فاستقر ذلك من قول عمر، ولم يخالفه أحد من الصحابة، فصار إجماعًا، وقال به الفقهاء، بعد الصحابة، منهم ابن أبي ليلى، والحسن بن صالح، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، والشافعي[105].

قال الإمام أبو عبيد في «الأموال»: وكان لعمر في بني تغلب حكمان:

أحدهما: حقنه دماءهم لما أعطوه من أموالهم وهم عرب.

---

(102) «الخراج» ليحيى بن آدم بتحقيق: الشيخ أحمد شاكر (ص66)، وانظر: «خراج» أبي يوسف (ص120) ط السلفية والسنن الكبرى (216/9).

(103) انظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (116/9).

(104) ذكره ابن قدامة في «المغني» (225/13) ط. هجر.

(105) نفسه (ص224).

وأما الآخر: فإنه حين درأ عنهم القتل وقبل منهم الأموال لم يجعلها جزية، كسائر ما على أهل الذمة ولكن جعلها صدقة مضاعفة، وإنما استجازها فيما نرى - وترك الجزية - مما رأى من نفارهم وأنفهم منها، فلم يأمن شقاقهم واللحاق بالروم، فيكونوا ظهيرًا لهم على أهل الإسلام، وعلم أنه لا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم، مع استيفاء ما يجب عليهم من الجزية، فأسقطها عنهم، واستوفاها باسم الصدقة حين ضاعفها عليهم، فكان في ذلك رتق ما خاف من فتقهم «إفسادهم» مع الاستيفاء لحقوق المسلمين في رقابهم، وكان مسددًا.

كما روى في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: «**إن الله تبارك وتعالى ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه**».

وكقول عبد الله «يعني: ابن مسعود» فيه: «ما رأيت عمر قط إلا وكأن ملكًا بين عينيه يسدده».

ومثل قول عليّ: «ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر».

وكقول عائشة فيه: «كان والله أحوزيًّا[106] نسيج وحده، قد أعد للأمور أقرانها».

فكانت فعلته هذه من تلك الأقران التي أعد، في كثير من محاسنه لا تحصى.

فالذي يؤخذ من بني تغلب، وإن كان يسمى صدقة، فليس بصدقة، لما

(106) الحاذق السريع في كل ما شرع فيه، الحسن السياقة للأمور.

أعلمتك، ولا يوضع في الأصناف الثمانية التي في سورة براءة، إنما موضعها الجزية[107].

حاجتنا إلى هذا الاجتهاد العمري:

إن اجتهاد عمر في قضية بني تغلب، وقبوله منهم إسقاط «اسم الجزية» وعنوانها عنهم، ودفع ما يدفعونه إلى الدولة المسلمة أو إلى بيت المال باسم الزكاة أو الصدقة: اجتهاد له قيمته وأهميته في باب السياسة الشرعية، وخصوصًا في عصرنا، وما أحوجنا في الفقه السياسي إلى هذا اللون من الاجتهاد العمري.

1- فهو اجتهاد مبني على مراعاة جلب المصلحة المرجوة، ودفع المفسدة المتوقعة عن المسلمين، وذلك أن عمر في أول الأمر رفض أن يأخذ منهم ما يأخذ إلا باسم الجزية، شأنهم شأن غيرهم، ولكن لما شرح له ما يترتب على ذلك من مضار ومفاسد، وإن القوم يمكن أن يلحقوا بالأعداء، وهم ذوو عدد وشوكة، ويمكن أن يستعين العدو بهم على المسلمين؛ لذلك قيل لعمر: لا تعن عدوك بهم على نفسك ... لما شرح ذلك لعمر غيّر رأيه، وراعى المصلحة العليا للأمة.

2- ثم إنه في هذا الاجتهاد: قرر قاعدة جليلة لا يجوز لمجتهد إغفالها، وهي: أن العبرة للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني، وأن مدار الأحكام على المسميات والمضامين، لا على الأسماء والعناوين، ولهذا لم يبال أن يسمي ما يأخذه من الجزية باسم الصدقة والزكاة التي

---

(107) «الأموال» (227، 723)

يفرضها الله على المسلمين إذا كان تغيير الاسم يحل مشكلة قائمة، ما دام المبلغ المطلوب يصل إلى الخزانة الإسلامية، ولذا قال عمر: هؤلاء حمقى؛ رضوا المعنى، وأبوا الاسم!

بحث مهم «إلحاق غير بني تغلب بهم»:

وهنا بحث جد مهم في هذا المجال الحساس: مجال العلاقة بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي. هذا البحث هو: هل اجتهاد عمر في هذه القضية وأمثالها له صفة التأبيد، بمعنى أنه لا يجوز أن يتغير باجتهاد آخر؟ أو هو أم قابل للاجتهاد من جديد؟

الذي يبدو من كلام عامة الفقهاء: أنهم جعلوا رأي عمر في هذه القضايا «دينًا» يجب اتباعه أبد الدهر، وخصوصًا أن الصحابة وافقوه على ذلك، فاعتبر إجماعًا، وقد قال الفقهاء والأصوليون: إن الإجماع لا ينسخ ولا يتغير.

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن اجتهاد عمر فتح الباب لمن بعده من الأئمة ليجتهدوا لزمنهم وبيئتهم كما اجتهد هو رضي الله عنه لزمنه وبيئته.

ووجود الإجماع لا يمنع النسخ؛ لأن الإجماع الذي لا يقبل النسخ هو المبني على نص ثابت محكم، أما لإجماع المبني على اعتبار مصلحي، فهو قابل لتغيير الحكم إذا تغيرت المصلحة التي بني عليها، فهي علة الحكم، والمعلول يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

ومن هنا لا نرى حرجًا في إلحاق غير بني تغلب ببني تغلب في جواز

إسقاط اسم الجزية عنهم، وأخذ ما يؤخذ منهم باسم «الزكاة» أو باسم «الضريبة» ما داموا يأنفون من كلمة الجزية.

أما مقدار هذه الضريبة فيمكن أن تكون بمقدار الزكاة التي يدفعها المسلمون، ويمكن أن يدفعوا مقدارًا آخر باعتباره «بدل الخدمة العسكرية» إلا إذا دخلوا في الجيش وأدوا الخدمة المقررة، كما يؤديها المسلمون.

اتجاه الإمام الشوكاني:

ويبدو أن هذا هو اتجاه الإمام الشوكاني في كتاب «السيل الجرار» فقد جعل للإمام المتبصر العارف بمصادر الشريعة ومواردها حق الاجتهاد في تقدير الجزية أو المصالحة عليها بما فيه مصلحة للأمة.

وقد علق على ما جاء في متن «الأزهار» في فقه الزيدية عما يؤخذ من غير المسلمين، عن طريق الصلح، ومنه ما يؤخذ من بني تغلب، قال رحمه الله :

ما وقع منه صلى الله عليه وسلم من مصالحة أهل البحرين، وكانوا مجوسًا، كما ثبت في الصحيحين، وكذلك مصالحته لأكيدر دومة، وكذلك مصالحة أهل نجران: كل ذلك جزية صالحهم على مقدارها بما روى عنه في ذلك، وليس ذلك مالًا آخر غير الجزية، وفي ذلك دليل على أن للإمام أن يصالح عن الجزية بما فيه مصلحة.

وكذلك علق على ما يؤخذ من تجار أهل الحرب، فقال: للإمام أن يأذن لتجار أهل الحرب أن يدخلوا بتجارتهم إلى أرض المسلمين إذا كان في

ذلك مصلحة، وأما كونه يؤخذ منهم بقدر ما يأخذون من تجارنا إن أخذوا، وإلا فلا، فهذا مما لنظر الأئمة فيه مدخل؛ لأن الأخذ منهم مع كون أهل الحرب لا يأخذون من تجار المسلمين، يؤدي إلى إنزال الضرر بتجار المسلمين، والحاصل أن الإمام المتبصر العارف بموارد هذه الشريعة ومصادرها، لا يخفى عليه ما فيه المصلحة أو المفسدة، فله نظره المطابق للصواب، العائد على المسلمين بجلب المصالح ودفع المفاسد[108] اهـ.

* * *

تعارض النصوص والمصالح

النصوص بين القطعية والظنية.

القطعيات لا تتعارض.

الطوفي لا يقول بتعارض النص القطعي والمصلحة.

دعوى معارضة المصالح للنصوص القطعية.

* * *

---

(108) انظر: «السيل الجرار» (2/102، 103).

تعارض النصوص والمصالح

من المتفق عليه: أن النصوص الشرعية من القرآن والسنة، قد راعت مصالح الناس في العاجل والآجل، مصالح الأفراد، ومصالح الجماعات، المصالح المادية والمصالح المعنوية، المصالح الآنية، والمصالح المستقبلية، المصالح الدنيوية، والمصالح الأخروية.

وقد قرر ذلك العلماء المحققون من كل المذاهب والمدارس الإسلامية، وقد ذكرنا من قبل كلام ابن القيم والشاطبي وغيرهما.

ولكن هل يمكن أن يتعارض النص الديني والمصلحة الدنيوية؟ وإذا حدث هذا فأيهما تقدِّم: النص أم المصلحة؟

النصوص بين القطعية والظنية:

ونبادر هنا لنقول:

إن من المقرر المعلوم أن النصوص نوعان:

1- نصوص ظنية.

2- نصوص قطعية.

وكل من الظنية والقطعية يتعلق بالثبوت وبالدلالة.

وقطعية الثبوت تتمثل في القرآن الكريم الثابت بالتواتر اليقيني الذي لا شك فيه، فقد تلقته الأمة جيلًا عن جيل، محفوظًا في الصدور، متلوًّا بالألسنة مكتوبًا في المصاحف.

كما تتمثل في السنة المتواترة، سواء كانت قولية، مثل: «**من كذب عليّ متعمدًا، فليتبوأ مقعده من النار**» أم سنة عملية مثل ثبوت أن الصلوات المفروضة خمس، وأن الصبح ركعتان والظهر أربع والمغرب ثلاث ... إلخ.

وقد تلحق بعض أحاديث الآحاد بالمتواتر إذا احتفت بها قرائن وملابسات تنقلها من الظنية إلى القطعية، كما في أحاديث الصحيحين، إذا اشتهرت بين الأمة وتلقتها بالقبول، ولم يعرف لها معارض بوجه ما.

وقطعية الدلالة بأن يدل اللفظ على المعنى المراد بحيث لا يحتمل وجهًا آخر، ولا تفسيرًا آخر.

وإذن تكون النصوص - من جهة القطعية والظنية - على أربع مراتب:

1- النص القطعي الثبوت والدلالة.

2- النص الظني الثبوت والدلالة.

3- النص الظني الثبوت القطعي الدلالة.

4- النص القطعي الثبوت الظني الدلالة.

أ- فهناك إذن: النص القطعي في ثبوته ودلالته، مثل القرآن الكريم، إذا كان قطعي الدلالة على المراد بحيث لا يحتمل وجهًا أو تفسيرًا آخر، مثل **{لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ}** [النساء: 11]، **{فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً}** [النور: 4] ونحو ذلك.

ومثل القرآن في قطعية ثبوته: السنة المتواترة، قولية كانت أم عملية.

ب- وهناك النص القطعي في ثبوته مثل القرآن والحديث المتواتر، الظني التخصيص والتقييد والمجاز والكتابة، والدلالة بالتضمن أو بالالتزام ... إلخ.

جـ- وهناك النص الظني في ثبوته، القطعي في دلالته، مثل أحاديث الآحاد التي تفيد معنى قطعيًّا، لا يفهم منها غيره، وبعض أحاديث الآحاد ترتفع عند كثير من العلماء - بقرائن وشواهد تحف بها - إلى القطعية.

« د » وهناك النص الظني في ثبوته وفي دلالته معًا، وهذا يشمل الجمهرة العظمى من أحاديث الآحاد، فهي ظنية في سندها وثبوتها، ظنية في إفهامها ودلالتها، بحكم وضعها اللغوي، وبحكم الاستقراء: أنه قلما يوجد نص لا يحتمل أكثر من وجه وأكثر من فهم، وقد يكون تعدد الأفهام هذا رحمة وتوسعة من الله تعالى على عباده.

تعارض الظنيات والقطعيات:

وأود أن أقول هنا: إن الظنيات من النصوص والمصالح قد يعارض بعضها بعضًا، فإذا تعارضت مصلحة ظنية - أعني أنها مصلحة راجحة وليست قطعية - مع نص ظني، فالواجب أن تقدم النص؛ لأنه - وإن كان ظنيًّا - أقوى من المصلحة التي قد يشوبها الهوى، وتلابسها ظروف آنية ومحلية وشخصية، والنص في أصله يستند إلى السماء، والمصلحة في أصلها نابعة من الأرض. وهذا بخلاف ما إذا كانت المصلحة قطعية والنص ظنيًّا.

والذي يهمنا تقريره هنا: أن المصالح المقطوع بها يمكن أن تعارض

بعض النصوص الظنية، وخصوصًا ظنية الدلالة، وعندئذ لا بد أن نحاول فهم النص الظني فهمًا آخر، يخرجه عن هذا التعارض مع المصلحة الحقيقية، كأن نحمل النص العام على الخصوص، أو نخرج بالنص المطلق عن إطلاقه، فنقيِّده، أو نفسره تفسيرًا ينقله من الحرفية إلى الفحوى، إلى غير ذلك من الفهوم والتفسيرات، التي تقبلها اللغة، وتحتملها الألفاظ والكلمات.

القطعيات لا تتعارض:

أما النص القطعي في ثبوته ودلالته، فلا يمكن أن يعارض مصلحة قطعية؛ لأن القطعيات لا تتعارض، والحقائق لا تتناقض، ومن آمن بالألوهية الواحدة العليمة الحكيمة القادرة، وآمن أن هذا الكون بكل ما فيه هو خلق الله تعالى وفعله، وأن الشرع هو وحيه وأمره، وأيقن أن قول الله لا يمكن أن يناقض فعله، وأمره لا يمكن أن يعارض خلقه، فلا يتصور أن تتناقض مصلحة حقيقية لخلقه مع نص قطعي من أمره.

فإذا عارضنا النص القطعي بمصلحة، فلابد أن تكون مصلحة موهومة؛ إذ لا يمكن أن يشرع الله لعباده ما يضرهم ولا ينفعهم، بل كل ما شرعه - على سبيل القطع - لعباده لابد أن يشتمل على الخير والصلاح لهم في دنياهم قبل أخراهم، فهو قد أرسل رسوله رحمة لهم، وهو يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وهو لا يريد ليجعل عليهم من حرج، ولكن يريد ليطهرهم ويتم نعمته عليهم.

ونحن هنا نؤكد ما قرره ابن القيم في «إعلامه» حين قال: «الشريعة عدل

كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها» وسيأتي نقل عبارته كاملة.

وقال العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «أصول الفقه»: والمصلحة كما ترى لا تقف أمام نص قطعي، السند فيه قطعي، والدلالة فيه قطعية، أما إذا كان الحكم ثابتًا بنص ظني في سنده، أو في دلالته، والمصلحة ثابتة ثبوتًا قطعيًّا لا مجال للشك فيه، وهو من جنس المصالح التي أقرتها الشريعة، وملائمة لها، فإن المصلحة تخصص النص إذا كان عامًّا غير قطعي، وترد خبر الآحاد إن عارضها؛ لأنه يكون بين أيدينا دليلان أحدهما ظني، والآخر قطعي، ومن المقررات الفقهية: أنه إذا تعارض ظني مع قطعي، خصص الظني بالقطعي، أو رُدَّ إن كان غير قابل للتخصيص[109]. اهـ.

وقد أجمع العلماء من كل المذاهب والمدارس الفقهية على أن المصلحة إذا عارضت النص القطعي، فإنها لا تعتبر، إلا في حالات الضرورات، التي تبيح المحظورات، والتي يجب أن تقدر بقدرها، كما قال تعالى: **{فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ}** [البقرة: 173].

وهذا بشرط أن تكون المصلحة قطعية ضرورية.

مثال التترس الذي ذكره الغزالي:

مثل الإمام الغزالي في «المستصفى» لذلك بمسألة «التترس» الشهيرة، إذا تترس العدو في الحرب بالمسلمين عنده، بأن اتخذ منهم «دروعًا بشرية» وضعهم أمام الجيش المسلم في الحرب، فهل يجوز أن نهاجم العدو

---

(109) انظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص227) فقرة (277).

ونضربه بالرماح والنبال والحراب وغيرها «كالقنابل والصواريخ في عصرنا»، فنقتل المسلمين، الذين عصم - إسلامهم دماءهم، أو نترك العدو يزحف علينا متترسًا بهؤلاء الذين وضعهم في مقدمة جيشه؟

قال الغزالي: إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم، لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس، لقتلنا مسلمًا معصومًا لم يذنب ذنبًا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى أيضًا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعًا: أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتًا إلى مصلحة، علم - بالضرورة - كونها مقصود الشرع، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - غريب لم يشهد له أصل معين.

فهذا مثال مصلحة غير مأخوذه بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها، باعتبار ثلاثة أوصاف: أنه ضرورة ... قطعية ... كلية.

وقد اعترض الغزالي على نفسه بأن استئصال الكفار للمسلمين أمر مظنون، فكيف نجيز قتل الترس بهذا المظنون؟ وأجاب بقوله: إنما نجوز ذلك عند القطع، أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كليًّا، وعظم الخطر فيه، فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة

إليه[110].

مخالفة الطوفي وتحديد مذهبه:

ولم يخالف في إهدار اعتبار المصلحة إذا عارضت النص إلا نجم الدين الطوفي الحنبلي «ت 716هـ» في شرحه لحديث «**لا ضرر ولا ضرار**» من أحاديث الأربعين النووية. حيث أجاز تقديم المصلحة على النص والإجماع، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق التعطيل والافتئات عليها، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

ولكن ما المقصود بكلمة «النص» عند الطوفي؟ أهو النص الظني في ثبوته أو دلالته أو فيهما معًا أو هو القطعي ثبوتًا ودلالة؟

الظاهر في كتابات الذين كتبوا عن الطوفي - معارضين أو مؤيدين - أنهم حملوا «النص» عنده على «القطعي»، كما يظهر ذلك في كتابات الشيخ محمد زاهد الكوثري في إحدى مقالاته، وفي رسالة الشيخ محمد مصطفى شلبي «تعليل الأحكام» وفي كتابَيْ «مالك» و«ابن حنبل» للشيخ أبي زهرة، وكتاب «أصول الفقه» له، وكتاب الشيخ خلاف «مصادر التشريع فيما لا نص فيه» وكتاب د. مصطفى زيد «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» وكتاب د.البوطي «ضوابط المصلحة في الشرع الإسلامي».

ويظهر ذلك أكثر في كتابات الذين اتخذوا من نظرة الطوفي تكأة يعتمدون عليها في تعطيل أحكام الشريعة في عصرنا باسم المصلحة، من أمثال سعيد

---

(110) انظر: «المستصفى» للغزالي جـ2 (487 - 494) بتحقيق: حمزة زهير حافظ - المدينة المنورة.

العشماوي ونور فرحات، وحسين أحمد أمين وغيرهم.

وكنت فيما علقت به قديمًا على نظريته بسرعة، استبعدت أن يكون قصد بالنص: النص القطعي، عن طريق الاستنتاج العقلي، وبعض الشواهد من كلامه، لا عن طريق فحص أقواله بدقة، ثم لما رجعت إلى مقولة الطوفي وقرأتها بإمعان، وجدته يصرح بأن النص الذي يعنيه ليس النص القطعي، ولما قرأت الرسالة القيمة للدكتور حسين حامد حسان حول «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» وجدته يقرر بوضوح أن النص الذي يعنيه الطوفي هو النص الظني، وليس القطعي. رغم أنه كان شديدًا في انتقاده له. مع أن مذهبه في هذه الحالة يغدو قريبًا من المذاهب الأخرى، وإن بدا غريبًا في عرضه، مثيرًا في أسلوبه، خشنًا في عبارته، ولا سيما أنه يطلق عباراته أحيانًا ولا يقيدها، فتوهم غير ما يقصده، ولهذا اتخذها دعاة التغريب عكازًا لهم.

يقول الدكتور حسان:

«الذي نراه أن النص الذي يسلم الطوفي إمكان التعارض بينه وبين المصلحة، وبالتالي تقديم الأخيرة عليه؛ هو النص الظني، أما النص الذي حصلت فيه القطعية من كل جهة فإن الطوفي يمنع تخالفه مع المصلحة، فضلًا عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه.

وسندنا في هذا الرأي هو العبارات التي قدم بها الطوفي مذهبه، وهي في نظرنا تفيد - إذا أخذت مجتمعة - أن الطوفي لا يرى فرض التخالف بين المصلحة والنص القطعي واقعًا، ومن ثم وجب تفسير مذهبه في ضوء هذه الحقيقة. وإليك بعض هذه العبارات:

1 - يقول الطوفي: «فإن فرض عدم احتماله «النص» من جهة ا لعموم والإطلاق ونحوه وحصلت فيه القطعية من كل جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه - منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحادًا محتملًا فلا قطع، وكذا إن كان متواترًا محتملًا أو آحادًا صريحًا لا احتمال في دلالته بوجه، لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده»[111].

فالطوفي يصرح أن المصلحة إنما تخالف النص «لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده»، أما إذا «فرض عدم احتماله من جهة عموم أو إطلاق وحصلت فيه القطعية من كل جهة، فإن الطوفي يمنع أن مثله يخالف المصلحة، وهذا نص صريح أو كالصريح في أن الطوفي لا يفرض التعاند والتخالف بين المصلحة والنصوص الشرعية التي توافرت لها القطعية من جهة الدلالة والسند، وإن هذا التخالف ممكن ومتصور بين المصلحة ونص ثبت بطريق الظن، كخبر ا لواحد أو الإجماع المنقول بطريق الآحاد، أو كان ثبوته قطعيًّا كالقرآن، والخبر المتواتر، والإجماع المنقول بالتواتر، ولكنه ظني الدلالة بأن يكون عامًّا أو مطلقًا؛ إذ دلالة العام والمطلق عند الجمهور تفيد الظن لا القطع.

حقًّا إن الطوفي أطلق القول بوجوب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في مواضع بحثه، دون أن يفرق بين النص القاطع وغير القاطع، ولكن هذا لا يؤخذ منه أن يرى تقديم المصلحة على النص القاطع، وذلك

(111) من شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار» من «الأربعين النووية» ملحق برسالة «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص222).

للأسباب الآتية:

1 - لأن ما أطلقه الطوفي في مواضع من بحثه قيده في عبارته السابقة حيث قرر أن ما حصلت فيه القطعية من كل جهة لا يخالف المصلحة، وإنما يخالفها النص الذي فاتت فيه القطعية من أحد طرفيه إما متنه أو سنده.

2 - في كل موضع أطلق فيه تقديم المصلحة على النص، بين المراد من هذا التقديم بما يفيد ويؤكد: أن النص الذي تقدم عليه المصلحة هو نص ظني الدلالة، أي فاتت قطعيته من جهة متنه، وهاك بعض هذه العبارات.

يقول: إن معنى «**لا ضرر ولا ضرار**» نفي الضرر والمفاسد شرعًا، وهو نفي عام إلا ما خصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة[112].

ويقول: «إن النص والإجماع إن خالفا المصلحة، وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما»[113].

فأنت تراه بعد أن يذكر وجوب تقديم المصلحة على النص يردفه بقوله: إن هذا التقديم إنما هو بطريق التخصيص والبيان وليس بطريق التعطيل والافتئات، ومعنى هذا: أن المصلحة إنما تعارض النص العام أو المطلق، وحيث إن دلالة العام أو المطلق ظنية عند جمهور الفقهاء، فإن الطوفي

---

(112) «المصلحة في التشريع الإسلامي» (208).

(113) المرجع السابق (ص209).

يكون قائلًا بمعارض المصلحة لنص ظني الدلالة، أما إذا كان النص خاصًّا فالمصلحة لا تعارضه، لأن دلالة الخاص قطعية باتفاق الفقهاء، وهو ما يعنيه الطوفي بقوله: «لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما» لأنه لا معنى للقول بأن المصلحة تعارض الخاص وتقدم عليه، إلا التعطيل له والافتئات عليه؛ إذ دلالة الخاص على معناها دلالة قطعية، وليس تحته أفراد يخرج بالمصلحة بعضها ويبقى بعضها، بل إن تقديم المصلحة عليه لا يعني إلا النسخ ورفع جميع مدلوله. والطوفي يحرص في كل عبارة ذكر فيها تقديم المصلحة على النص على أن يؤكد أن هذا التقديم إنما يكون بطريق البيان أو التخصيص، حتى تكون المصلحة معارضة لنص ظني الدلالة، وليس بطريق التعطيل لكل مدلول ا لنص، ولأنها بذلك تكون معارضة لخاص قطعي الدلالة لا يمكن تخصيصه أو الإخراج منه.

3- والطوفي يقرر أن الضرر إذا اقتضاه دليل خاص، وهو ما يعبر عنه بأن الضرر مجموع مدلول النص، اتبع الدليل، ولا عمل للمصلحة، وذلك لأن دلالة الخاص قطعية، وأما إذا اقتضى الضرر دليل عام، وهو ما يعبر عنه الطوفي بأن الضرر بعض مدلول ا لنص، فإن المصلحة تخصص هذا العام؛ لأنه ظني الدلالة، وتخرج بعض مدلوله، أي الأفراد التي تضمن تطبيق النص على عمومه عليها ضررًا يربو على المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها، وعبارة الطوفي هكذا: «لا لحوق ضرر شرعًا، إلا بموجب خاص

مخصص[114]. ويقول: وإنما كان الضرر منتفيًا شرعًا فيما عدا ما استثنى[115] ويقول: وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضررًا ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئًا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررًا، فإما أن يكون الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلابد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**» وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما - فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل» وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**» جمعًا بين الأدلة[116].

فهو يؤكد أنه إذا كان الدليل على الضرر المدعى نصًّا خاصًّا مخصصًا، اتبع النص؛ لأن دلالة الخاص قطعية، وما ادعى أنه ضرر ليس بضرر في نظر الشارع، بل هو مطرح ملغى اعتباره في مقابل المصلحة، المترتبة على تطبيق النص، ومثل لذلك بالضرر الذي يصيب الجاني في الحدود والعقوبات، ويرى أن مثل هذا الضرر يجب أن يكون مستثنى من أصل منع الضرر والضرار، بمعنى أنه ليس بضرر في الواقع ونفس الأمر، والذي دعا الطوفي إلى استثناء الضرر الذي ثبت بدليل خاص، أن النص الخاص قطعي، فتقديم رعاية المصلحة عليه، يعني تقديم المصلحة

---

(114) «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص207)
(115) المرجع السابق (ص207).
(116) المرجع السابق (ص210).

على النص القاطع، وهو لا يرى ذلك جائزًا؛ لأنه افتئات على النص، وتعطيل له، ونسخ لجميع مدلوله.

وتفرقته بين نص يكون الضرر جميع مدلوله، ونص يكون الضرر بعض مدلوله، وتجويزه تخصص الثاني دون الأول بالمصلحة، معناه أن المصلحة تعارض النص الظني لا القطعي؛ إذ النص الذي يعتبر الضرر جميع مدلوله هو نص خاص، ومعنى كون الضرر جميع مدلوله: أن الضرر المدعى يترتب على تطبيق النص في جميع الحالات كقطع السارق ورجم الزاني، فإن القطع والرجم ضرر وإيلام للمقطوع والمرجوم في كل حالة، ولا يمكن القول بأن القطع ضرر في حالة، ونفع في حالة أخرى بالنسبة إلى المقطوع، وإنما هو إضرار به وإيلام له على كل حال. فيقال: إن النص خاص في هذا الضرر، أي الضرر الذي يصيب المحدود، أو أن الضرر جميع مدلول النص، فلا يمكن رفعه إلا برفع جميع مدلول النص، وهذا ليس بتخصيص ولا بيان، ولكنه افتئات على النص وتعطيل له يأباه الطوفي كما تصرح به عبارته، في حين أن النص الذي يكون الضرر بعض مدلوله، نص عام، ودلالة العام ظنية على رأي الجمهور، ومعنى كون الضرر بعض مدلول النص: أن تطبيق النص في بعض الحالات يحقق المصلحة المقصودة منه، دون حدوث ضرر أشد، أو فوات مصلحة أهم، ولكنه في الحالات الأخرى، لا يترتب على هذا التطبيق تحصيل المصلحة المقصودة منه، أو مع حصول تلك المصلحة،

تفوت مصلحة أقوى، أو يحدث ضرر أشد[117].

فهذا ما يراه الطوفي، على شطحه وإطلاقه وإيهامه في أسلوبه وعبارته: ان المصالح لا تعارض النصوص القطعية في سندها وفي دلالتها، ومع هذا رأينا المعاصرين المتغربين الذين يتكئون على الطوفي يدعون إلى تعطيل النصوص القطعية باسم المصلحة.

دعوى معارضة المصالح للنصوص القطعية:

وإن أ×خطر ما جاء في مقولات العصريين التقدميين: أن النصوص إذا عارضت المصالح - كما يتوهمونها - يجب أن تقدم المصالح، وتؤخر النصوص، وبعبارة أخرى: تجمد النصوص وتعلق أو تنسخ، ولو كانت هذه النصوص «قطعية الثبوت والدلالة».

هذا مع إجماع الأصوليين من كل المذاهب على أن مجال الاجتهاد هو: ما ليس فيه دليل قطعي من المسائل والأحكام، وأن محل الاجتهاد هو «الظنيات» فقط، ولهذا لا يقبلون الاجتهاد إلا إذا «صدر من أهله في محله» ويقصدون بـ «الأهل»: من استجمع شروط الاجتهاد، وبـ «المحل»: ما كان ظنيًّا.

وهذا من حكمة الله تعالى ورحمته لهذه الأمة، فالأحكام القطعية هي التي تمثل «الثوابت» التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، والتي تجسد الوحدة الفكرية والشعورية والعملية للأمة المسلمة، ولولا ذلك لانحلت الأمة وذابت.

---

(117) انظر: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» (ص538 - 543).

ولكن هؤلاء المتحررين يقولون: إن وجود النص القطعي الدلالة والثبوت، لا يغني عن الاجتهاد!

وبعضهم يحصر منع الاجتهاد فيما سماه «الإلهيات» حينًا، أو «الثوابت الدينية» حينًا آخر، من عقيدة وإيمان، مثل علوم الغيب، وشعائر العبادات، والأمور التعبدية التي استأثر الله تعالى بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية، كمقاصد الشريعة وحدودها.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت، التي تعلقت بأمور دنيوية، هي من المتغيرات المعللة بعلة غائبة، وهي تحقيق مصالح العباد، فهي - يعني: أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصلحة - وجودًا وعدمًا.

قالوا: ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت، حتى لو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة.

ولم يحدد من قالوا هذا القول: المراد بالضبط من «الأمور الدنيوية» ما هي؟

فالشريعة الإسلامية تتعلق أحكامها بشئون الأسرة من الزواج والطلاق والنفقات والمواريث ونحوها، وهي من الأمور الدنيوية.

وتتعلق بشئون المعاملات من البيوع والربا والرهن والحجر والوكالة والكفالة وغيرها، وهي من الشئون الدنيوية.

وبشئون المآكل والمشارب ويدخل فيها الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وهي من الأمور الدنيوية.

وبشئون الجرائم والعقوبات من الحدود والقصاص وهي من الأمور الدنيوية.

وبشؤون السياسة والحكم والعلاقات الدولية، وهي من الأمور الدنيوية.

فهل تخضع الأحكام في هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير وإن كان فيه نصوص قطعية الثبوت والدلالة؟

إن هذا القول مخالف لطبيعة هذه النصوص، ولذا فهو قول متناقض، يرد آخره على أوله.

لأن معنى «قطعية الدلالة» في النص: أنه لا يحتمل تأويلًا، فلا يقبل تفسيرًا جديدًا، وأن له معنى واحدًا، ووجهًا واحدًا لا يتسع لغيره بحال، وأن الإجماع اليقيني من الأمة منعقد على هذا المعنى.

وما ذكره هذا القائل من أن هذه النصوص أو الأحكام المستنبطة منها معللة بعلل غائية هي المصلحة، فتدور معها وجودًا وعدمًا، فهو مسلم، ولكننا نقول: إن المصلحة دائمًا مع نص الشارع القطعي وحكمه، وهذا ما أثبته الاستقراء في جميع القضايا التي يريد بعض الناس فيها تجميد حكم الشرع القطعي باسم المصلحة، كالذين يريدون إيقاف الحدود أو إيقاف تحريم الربا وإباحة الفائدة أو إباحة الخمر، أو منع الطلاق وتعدد الزوجات، أو نحوها.

ويقول بعض الناس هنا: حيث توجد المصلحة فثم شرع الله، وهذا صحيح فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص ظني يحتمل أكثر من وجه، وأما في غير

ذلك، فالصواب أن نقول: حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد.

وأما استشهاد هذا القائل باتفاق أهل الاختصاص على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت، ولو كانت مستندة إلى نص، فهذا مسلّم، ولكنه ليس حجة لدعواه هنا.

فالأحكام المذكورة لا يمكن أن تستند إلى نص قطعي الثبوت والدلالة، بل كل ما تستند إليه نصوص ظنية، فهمها بعض الناس في وقت ما على وجه معين، وجاء غيرهم فخالفهم في فهمها، وهي محتملة للوجه الآخر.

وقد ذكرت في كتابي «شريعة الإسلام» وكتابي «عوامل السعة والمرونة في الشريعة»، وكتابي «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» وقبل ذلك في كتابي «فقه الزكاة» أمثلة لذلك.

ويبدو أن مصدر الخطأ هنا هو عدم تحديد مفهوم «النص القطعي الثبوت والدلالة» تحديدًا بينًا حاسمًا.

ومما يؤيد ذلك: الشواهد والأمثلة ا لتي ذكرها أصحاب هذه الدعوى من اجتهادات سيدنا عمر رضي الله عنه ومن بعده من الخلفاء والصحابة والتابعين، مثل عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم، وترك قسمة الأرض المفتوحة على الفاتحين، وإيقاف حد السرقة عام المجاعة، وإيقاع طلاق الثلاث بلفظة واحدة ثلاثًا، وكراهية الزواج بالكتابية، والزيادة في عقوبة شارب الخمر، ومنع التسعير والتمييز في العطاء بين الناس، كما أسلفنا ... إلخ.

فالمتأمل فيها يجدها - بلا استثناء - خارج دائرة «النص القطعي في ثبوته ودلالته» الذي هو موضع النزاع، ومثار اللبس عند الكاتبين في هذا

الموضوع، فإما هي نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة، وإما هي نصوص ظنية الثبوت والدلالة معًا، كالنصوص الحديثية كالتسعير وغيره، وإما لا نصوص أصلًا، كما في مسألة العطاء والتمييز أو التسوية فيه.

وسنعرض لمناقشة هذه الدعاوى في الباب القادم.

* * *

مناقشة
دعوى تعطيل عمر للنصوص القطعية
باسم المصالح

عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم.

رفض تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين.

إيقاف حد السرقة عام المجاعة.

إنكار زواج المسلم من الكتابية.

قضية الطلاق الثلاث.

الزيادة في عقوبة شارب الخمر.

إسقاط اسم الجزية عن نصارى بني تغلب.

قضية التسعير.

رد عام على هذه الدعاوى.

* * *

دعوى تعطيل عمر للنصوص باسم المصالح

من الدعاوى الكبيرة التي يتكئ عليها العلمانيون والمتغربون في عصرنا، ممن ينادون بتعطيل نصوص الشرع التي ثبتت بالقرآن والسنة الصحيحة، بدعوى معارضتها للمصالح التي يتوهمونها: قولهم: إن إمامنا في ذلك أمير المؤمنين الفاروق عمر بن الخطاب! فهو الذي سن لهم هذه السنة فيما زعموا.

وقد ذكروا جملة من اجتهادات عمر رضي الله عنه ، ادعوا أنه خالف فيها النصوص القطعية الثبوت والدلالة، وقدم عليها المصالح التي اعتبرها في عصره، ورأى أنها أولى بالترجيح من النص.

عدم إعطاء «المؤلفة قلوبهم»!:

وأبرز ما يذكره هؤلاء العلمانيون والمتغربون ومن دار في فلكهم في تأييد دعواهم بتقديم المصالح على النصوص القطعية، هو: اجتهاد عمر رضي الله عنه في عدم إعطاء «المؤلفة قلوبهم» ما كانوا يأخذونه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ووجه دلالة هذا التصرف العمري في نظر هؤلاء: أن الله قد قرر نصيبًا من الصدقات لهذا الصنف «المؤلفة قلوبهم» كما تنص الآية رقم 60 من سورة التوبة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى أناسًا في عصره كانوا موصوفين بهذه الصفة، من أمثال: عيينة بن حصن الفزاري والأقرع بن حابس التميمي، وعباس بن مرداس وغيرهم، وأن أبا بكر رضي الله عنه في خلافته أعطاهم كذلك، ثم رفض عمر أن يعطيهم بعد ذلك ما كانوا قد تعودوا على أخذه، قائلًا لهم: إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم.

يقول هؤلاء: فها هو عمر قد أبطل نصًّا قرآنيًّا، أوقف العمل بآية أوجزء من آية من كتاب الله تعالى، عمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله، فهذا دليل بيّن على أن من حق الإمام، أو المجتهد بصفة عامة، أن يوقف العمل بالنص ويجمده إذا عارض المصلحة، أو عارضته المصلحة.

وهؤلاء يزعمون أننا إذا سرنا في هذا الطريق - طريق الاجتهاد الحر المطلق من كل قيد، والذي يقدم العقل على النقل، والمصلحة على النص - سنحل مشاكل المسلمين المعاصرة، ونقنع الناس بمرونة الشريعة الإسلامية، وقابليتها للتطور، ومطاوعتها للمصالح المتغيرة، وتجاوبها مع حاجات الناس في كل زمان ومكان.

وغفل هؤلاء أن هذه الشريعة المطواعة «الهلامية» التي أصبحت كالعجينة الطرية في يد كل ناظر، يشكلها بما شاء كيف شاء ومتى شاء: ليست هي الشريعة الإلهية التي أنزلها الله تعالى - أو أنزل أصولها - ليحتكم الناس إليها، ويرجعوا إلى نصوصها ومقاصدها عندما يتنازعون، كما قال تعالى: **{فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا}** [النساء: 59].

وكما قال أحد العلماء بحق: إذا صح للحكام أو للمجتهدين أن يجمدوا أحكام الشريعة بعقولهم، فعلى نصوص الكتاب والسنة: السلام!

لقد استند كثيرون إلى فعل عمر هذا، ودعوا إلى الاستنان به، منهم الأستاذ أحمد أمين رحمه الله ، الذي قال في بحث له: «والذي يحل مشاكلنا هو: فتح باب الاجتهاد، بعد أن أغلقه العلماء، والاجتهاد الذي نريده هو الاجتهاد

المطلق لا الاجتهاد في المذهب، فهو يشمل كل شيء، حتى تقييد النص ووقف العمل به! متى استوفى المجتهد شروط الاجتهاد» ثم قال: «وإمامنا في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه» وذكر عنه أحكامًا مصدرها الاجتهاد، منها عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة(118).

ونحو ذلك ما قاله الأستاذ صبحي محمصاني في كتابه عن «فلسفة التشريع الإسلامي» حيث زعم أن عمر لم يتأخر، حتى عن مخالفة النصوص، إذا اقتضت السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين ذلك، واستند إلى فعل عمر مع المؤلفة(119).

ومشى في هذا الدرب الأستاذ خالد محمد خالد - فترة من الزمن - في كتابه: «الديمقراطية أبدًا» فقد قال فيه: «ترك عمر بن الخطاب النصوص الدينية المقدسة من القرآن والسنة عندما دعته المصلحة لذلك، فبينما يقسم القرآن للمؤلفة قلوبهم حظًّا من الزكاة، ويؤديه الرسول صلى الله عليه وسلم وأبو بكر، يأتي عمر فيقول: لا نعطي على الإسلام شيئًا!»(120).

وأكثر من غلا في ذلك من كتَّاب العصر، وتجاوز كل حد: الكاتب السوري محمود اللبابيدي، الذي كتب في مجلة «رسالة الإسلام» مقالًا مثيرًا أحدث ضجة وجدلًا كثيرًا، وردودًا مختلفة في حينه لدى علماء الشريعة والمهتمين بها، وهذه المجلة كانت تصدر عن «دار التقريب» بين المذاهب،

---

(118) «الاجتهاد في الإسلام» - مقال منشور بالعدد الثاني من السنة الثالثة من مجلة «رسالة الإسلام» (ص146).

(119) «فلسفة التشريع» (ص176).

(120) (ص150) من كتاب «الديمقراطية أبدًا».

التي كان مقرها القاهرة، وقد ظن بعض الناس لذلك أنه شيعي، وما هو بشيعي، بل رد عليه علماء الشيعة كما رد عليه علماء السنة، وكان ممن رد عليه الأستاذ محب الدين الخطيب، والدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ عبد اللطيف السبكي، والشيخ محمود النواوي، بمقالات نشروها في مجلتي «الأزهر»، و«رسالة الإسلام».

كان مقال اللبابيدي تحت عنوان «نظام الإسلام السياسي» ودعا فيه الكاتب المجالس التشريعية والنيابية في العالم الإسلامي إلى أن تنسخ ما تشاء من آيات القرآن وأحكامه، بدعوى أن النسخ في القرآن لم ينته حكمه بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، بل إن آية **{وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ}** [الشورى: 38]، نقلت حق التشريع من الله إلى الأمة، فالله عز وجل كان هو المشرع ابتداء ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاء».

ومما قاله: «إننا نجد في كل عصر على الأقل إمامًا من الأئمة أو أكثر، يذهب إلى طريقة جديدة في التخريج بقصد الوصول إلى التشريع العام، لرفع الحرج عن الأمة».

ومن الشواهد التاريخية على ذلك نجد أن عمر بن الخطاب أول من مشى إلى التشريع العام المباشر، فاعتبر النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة، فإذا زالت منها هذه العلل، اقتضى ذلك زوال حكمها، وتبعًا لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التي تقول: «العلة تدور مع معلولها، وجودًا وعدمًا».

وقالوا: إن عمر «نسخ» نصوصًا من القرآن وعددوها، منها: سهم المؤلفة

قلوبهم الذي فرضه الله لهم بنص قاطع: {إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ} ... إلخ [التوبة: 60].

ثم قال: «إن ذلك هو من قبيل تعليق النص أو إيقافه لمصلحة عارضة متى زالت عاد العمل بالنص، وما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجري هذا المجرى من تعليق النصوص، ليس إلا ... ولا ينسخها النسخ المعروف»[121].

وقد سار في ركاب هؤلاء آخرون في أيامنا هذه، من دعاة التغريب والتبعية الفكرية، من أمثال سعيد العشماوي، ونور فرحات، ونصر حامد أبو زيد، وسيد القمني، في مصر، وغيرهم في بلاد عربية وإسلامية أخرى، حتى قالت النائبة الأردنية السيدة توجان فيصل في ندوة في قناة الجزيرة القطرية عن تعدد الزوجات: إن هذا حكم قد انتهى زمنه، وبطل مفعوله!! وزعمت أن من حقها أن تنسخ أحكام الله إذا لم تعد مناسبة للعصر، وأنها تقتدي في ذلك بسنة عمر، الذي أوقف سهم المؤلفة قلوبهم، ومنعهم ما كانوا يأخذونه في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

فانظر إلى هذه الجرأة البالغة من هذه المرأة وأمثالها على أحكام الله تعالى، وعلى نصوص القرآن والسنة القطعية، حتى إنها تنسخ منها ما يحلو لها،

---

(121) انظر: مجلة «رسالة الإسلام» العدد الرابع من المجلد الرابع (السنة الرابعة)، وكتاب «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص292) وما بعدها للدكتور مصطفى زيد (171، 172).

بدعوى سهلة: أنها لم تعد مناسبة لزمننا! بمثل هذا يحرم الحلال، ويحلل الحرام، وتسقط الفرائض، ويشرع ما لم يأذن به الله.

الرد على هذه الدعوى:

لقد رد كثيرون من أهل العلم والفقه على هذه الدعوى العريضة، التي تنتهي إلى تجميد النصوص، بل إلى إلغاء شريعة الخالق بأهواء المخلوقين.

ولكني أكتفي هنا برد عالم واحد متمكن، هو العلامة الشيخ محمد المدني أحد كبار علماء الأزهر وأدبائه وكتابه، وعميد كلية الشريعة بجامعة الأزهر رحمه الله .

رد الشيخ محمد المدني:

رد الشيخ محمد المدني رحمه الله على هذه الدعوى في أثناء رده على مقالة اللبابيدي المثيرة في مجلة «رسالة الإسلام» حيث أصدر رسالة صغيرة مركزة في الرد عليه تحت عنوان «السلطة التشريعية في الإسلام: بحث على بحث» كما رد الشيخ أيضًا على هذه الدعوى في إحدى مقالاته التي نشرها في مجلة الأزهر تحت عنوان «نظرات في فقه عمر» والتي نشرت أخيرًا في كتاب تحت عنوان «نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب» نشرتها دار النفائس ودار الفتح في بيروت، ومن هذا الكتاب نقتبس هذه الكلمات المضيئة بنور الحق والدليل.

يقول رحمه الله : إن حقيقة الأمر في ذلك أن عمر والصحابة الذين وافقوه، ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه، وإنما فهموا أن الله ععع لما قال: **{والمؤلفة قلوبهم}** أثبت لفريق من الناس نصيبًا

من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق، ووجوب الإعطاء، ذلك هو كونهم «مؤلفة قلوبهم».

ولما كان التأليف ليس وصفًا طبيعيًّا يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعة، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر، إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أناسًا وألفهم فعلًا أصبح الصنف موجودًا فيستحق، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألف أحدًا، فإن الصنف حينئذ يكون معدومًا، فلا يقال إنه منعه لأنه ليس معنا أحد يجري عليه الضمير البارز في «منعه».

وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق، وإنما المحل هو ا لذي انعدم، فلو أن ظرفًا من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قومًا فتألفهم، لأصبح الصنف موجودًا، فلا بد من إعطائه.

وقد يرد على هذا أن المؤلفة قلوبهم كانوا موجودين فعلًا على عهد عمر، وهم الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تألفهم، فعمر منعهم مع وجودهم، فلا يقال إذن: انعدم الإعطاء لعدم وجود الصنف، وإنما هو لمعنى مصلحي قدره عمر وهو: أن الإسلام قد أعزه الله، ولم يعد هناك سبب للتأليف، وهذا يتفق مع ما يقرره بعض العلماء من أن إعطاء المؤلفة قلوبهم حكم معلل بحاجة الإسلام إلى التأليف، فإذا انتفت علته انتفى؛ لأن الحكم المعلل يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

قد يرد علينا هذا، وربما كانت عبارة عمر المروية في هذا الشأن وهي قوله: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» مؤيدة لهذا الإيراد.

ونقول في الرد على ذلك: إن قول عمر للمؤلفة قلوبهم الذين كانوا يأخذون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» معناه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألف قلوبكم لمصلحة الإسلام، فصار لكم هذا الوصف، وصف المؤلفة قلوبهم، فأعطاكم، لكن هذا الوصف لم يستمر لكم إلى الآن؛ لأن الإسلا م قد عز واستغنى، فزالت الحاجة إلى التأليف، فلم يبق بيننا «مؤلفة قلوبهم» بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن، وإن كانوا «مؤلفة قلوبهم» باعتبار ما مضى.

وهذا الوصف مما يتغير ويتبدل كوصف الفقر، فقد يكون المرء فيما مضى فقيرًا، فيكون له في الزكاة نصيب، ثم يصبح غنيًّا فلا يكون له فيها نصيب.

ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم، أو أن الإمام يجب أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم، وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة في نظر الإمام، فإن أداه اجتهاده إلى أن يتألف أعطى، وإلا فلا.

وإذن فليس معنا نص وقف العمل به أو علق أو نسخ أوعدل، ولكن معنا نص معمول به؛ لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه كأنه قيل: والمؤلفة قلوبهم إن وجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين مثلًا، إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء، والمساكين إن وجد مساكين، وفي الرقاب إن وجدت رقاب مملوكة.

فإذا كان هناك من يريد أن يحاول أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن

التأليف، أي إيجاد صنف المؤلفة قلوبهم واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في موضع من مواضع الاجتهاد، وليس في محل النص. والفرق بين وجوب التأليف، ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم حين يكون هناك تأليف واضح، فالأول: أمرمصلحي يختلف فيه النظر، والثاني: حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال، أو التعديل، أو التعليق. انتهى كلام الشيخ المدني.

تعليق الشيخ الغزالي:

ويعلق الداعية الكبير الشيخ محمد الغزالي رحمه الله على موقف عمر، فيقول:

« فهم صنيع عمر على أنه تعطيل للنص: خطأ بالغ، فعمر حرم قومًا من الزكاة؛ لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمده.

هب أن اعتمادًا ماليًّا في إحدى الجامعات خصص للطلبة المتفوقين، فتخلف في المضمار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافآتهم، فهل يعد حرمانهم إلغاء للاعتماد؟! إنه باق يصرف منه من استكملوا شروط الصرف.

وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا ينالونه من قبل؛ تألفًا لقلوبهم، أوتجنبًا لشرورهم ... أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من رجال القبائل الطماعين؟ ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين»[122].

مصدر انحراف المعاصرين اجتهاد فقهي خاطئ:

ومصدر انحراف المعاصرين في قضية المؤلفة قلوبهم: يرجع إلى اجتهاد

---

(122) «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» (ص44، 45) طبعة دار الأنصار بالقاهرة.

خاطئ لبعض فقهائنا غفر الله لهم، وأجرهم على نيتهم واجتهادهم، وإن كان خاطئًا، ولكنهم لم يرتّبوا على اجتهادهم هذا ما رتبه هؤلاء المعاصرون من دعاوى خطيرة تنسف الشريعة برمتها، ومن أخطر الأمور: رد الوحي المعصوم بخطأ غير المعصوم، وبعبارة أخرى: رد قول الخالق باجتهادات الخلق!

فقد فهم فقهاء الحنفية موقف عمر على غير وجهه، حين قال لعيينة والأقرع وابن مرداس وأمثالهم: «إن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنكم» فقد فهموا أن هذا خطاب للمؤلفة إلى الأبد، وأن سهمهم بذلك قد انقطع فلا يعود أبدًا، ولهذا اعتبروا هذا ضربًا من النسخ للحكم الثابت، فقد قاله عمر، ووافقه الصحابة، وذلك يعد إجماعًا.

والحق أن عمر قال ما قاله لمؤلفة زمانه، مقررًا أن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم، وهي حقيقة واقعة، ولكن عمر ولا غير عمر يعلم ما يجري به قلم القدر غدًا، والدهر قلب، ودوام الحال من المحال، وتلك الأيام نداولها بين الناس.

وجمهور الفقهاء خالفوا الأحناف في اجتهادهم، ولم يلغوا سهم المؤلفة، والأدلة كلها معهم، كما بينا ذلك بأدلته في كتابنا «فقه الزكاة».

وعلماء الحنفية مختلفون في تعيين الناسخ الذي نسخ حكم المؤلفة، وهو ثابت بالنص القرآني القاطع، فبعضهم ادعى أنه الإجماع، وحاول أن يجعل من موقف عمر من المؤلفة في زمنه إجماعًا، وهيهات، فقد علمت ما فيه، وبعضهم بحث عن مستند لهذا الإجماع المدعى زعم أنه هو الناسخ، ثم

اختلفوا في تعيين هذا المستند، فجعله ابن نجيم في «البحر» الآية التي روي أن عمر ذكرها في مواجهة المؤلفة، وهي قوله تعالى: **{وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ}** [من سورة الكهف: 29]، قال ابن عابدين: وإنما لم يجعل الإجماع ناسخًا؛ لأنه خلاف الصحيح؛ لأن النسخ لا يكون إلا في حياته صلى الله عليه وسلم، والإجماع لا يكون إلا بعده، وبعضهم جعل المستند حديث إرسال معاذ إلى اليمن، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم ويردها على فقرائهم(123).

والحق أن كل هذا تمحل لا يجوز نسخ نص قاطع بمثله، فآية الكهف: **{وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ}** مكية بيقين، فكيف يستند عليها في نسخ جزء من آية مدنية نزلت بعدها بسنين طويلة؟! وأين التعارض في الآيتين حتى تنسخ إحداهما الأخرى؟! ومثل ذلك حديث معاذ، فليس فيه إلا أن الزكاة من الأمة وإليها، تؤخذ من أغنيائها وترد على فقرائها، وليست كضرائب الملوك السابقين، حيث كانت تؤخذ من الفقراء والكادحين، لتصرف على أبهة الملك وحاشيته، ولو كان ذكر الفقراء هنا ينفي المؤلفة لنفي بقية الأصناف من العاملين عليها أو الرقاب والغارمين وغيرهم، ولم يقل بذلك أحد.

ولهذا قال علاء الدين بن عبد العزيز من الحنفية: الأحسن أن يقال: هذا تقرير لما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر وكان الإعزاز بالدفع، ولما تبدلت الحال بغلبة أهل الإسلام صار

---

(123) انظر: «الدر المختار» و«حاشية ابن عابدين» عليه، جـ2 (ص83) ط. استانبول

الإعزاز في المنع، وكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود، وهو باقٍ على حاله، فلم يكن ذلك نسخًا، قال: وهو نظير إيجاب الدية على العاقلة، فإنها كانت واجبة على العشيرة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وبعده على أهل الديوان؛ لأن الإيجاب على العاقلة بسبب النصرة، والاستنصار في زمنه صلى الله عليه وسلم كان بالعشيرة، وبعده بأهل الديوان، فإيجابها عليهم لم يكن نسخًا، بل كان تقريرًا للمعنى الذي وجبت الدية لأجله وهو الاستنصار. اهـ.

واستحسنه في النهاية، وهو حسن، ولكن مقتضى هذا التوجيه: أن الإسلام إذا ضعف - كما في عصرنا - يجوز إعزازه بالإعطاء، ولا يقول بذلك الحنفية، ولذلك تعقبه ابن الهمام بأن ما قاله لا ينفي النسخ؛ لأن إباحة الدفع إليهم حكم شرعي كان ثابتًا وقد ارتفع[124].

وذكر الكاساني في «بدائع الصنائع» كلامًا خلاصته ترجع إلى أمرين هامين:

الأول: نسخ الحكم، وأن الذي نسخه إجماع الصحابة رضي الله عنه ت.

الثاني: أن حكم التأليف ثبت لمعنى معقول، وهو الحاجة إلى المؤلفة قلوبهم[125]. وقد زالت الحاجة بانتشار الإسلام وغلبته. فهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته الغائية التي كان لأجلها الإعطاء، فإن الإعطاء كان

---

(124) انظر: «تفسير الآلوسي» جـ3 (ص327)، وانظر: كتابنا «فقه الزكاة» جـ2/ 647.
(125) «بدائع الصنائع» (45/2).

لإعزاز الدين، وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم[126].

إبطال دعوى النسخ:

والحق ـ كما وضحته في «فقه الزكاة» ـ أن كلا الأمرين غير صحيح، فالنسخ لم يقع، والحاجة إلى تأليف القلوب لم تنقطع.

أما دعوى النسخ بفعل عمر فليس فيه أدنى دليل، فإن عمر إنما حرم قومًا من الزكاة كانوا يتألفون في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ورأى أنه لم يعد هناك حاجة لتأليفهم، وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم، ولم يجاوز الفاروق الصواب فيما صنع، فإن التأليف ليس وضعًا ثابتًا دائمًا، ولا كل من كان مؤلفًا في عصر يظل مؤلفًا في غيره من العصور، وإن تحديد الحاجة إلى التأليف، وتحديد أشخاص المؤلفين، أمر يرجع إلى أولي الأمر وتقديرهم لما فيه خير الإسلام ومصلحة المسلمين.

لقد قرر علماء الأصول: أن تعليق الحكم بوصف مشتق يؤذن بعلّيّة ما كان منه الاشتقاق، وهنا علق صرف الصدقة بالمؤلفة قلوبهم، فدل على أن تأليف القلوب هو علة صرف الصدقات إليهم، فإذا وجدت هذه العلة ـ وهي تأليف قلوبهم ـ أعطوا، وإن لم توجد لم يعطوا.

ومَن الذي له حق تأليف هؤلاء أو أولئك أو عدم التأليف؟ إنه ولي أمر المسلمين أولًا، وإن له الحق في أن يترك تألف قوم كان يتألفهم حاكم مسلم قبله، بل له أن يتألف قومًا في وقت ويترك تألفهم في وقت آخر، لتغير الظروف، وله الحق أن يترك تأليف القلوب في عهده بالمرة، إذا لم يوجد في

(126) «رد المختار» جـ2، (ص82) نقلًا عن البحر.

زمنه ما يدعو إليه، فإن ذلك من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف العصور والبلدان والأحوال، وعمر حين فعل ذلك لم يعطل نصًّا ولم ينسخ شرعًا، فإن الزكاة تعطى لمن يوجد من الأصناف الثمانية التي جعلهم الله تعالى أهلها، فإذا لم يوجد صنف منهم سقط سهمه، ولم يجز أن يقال: إن ذلك تعطيل لكتاب الله أو نسخ له.

فإذا لم يوجد صنف «العاملين عليها» لعدم قيام حكومة مسلمة، تجمع الزكاة وتوزعها على مستحقيها، وتوظف من يقوم بذلك، فقد سقط سهم العاملين عليها.

وإذا لم يوجد صنف «في الرقاب» كما في عصرنا الذي ألغي الرق الفردي، فقد سقط هذا السهم، ولا يقال في سقوط هذا السهم أو ذاك: إنه نسخ للقرآن أو تعطيل للنص.

وإذن فما صنعه عمر ليس نسخًا لحكم إعطاء المؤلفة قلوبهم بوجه من الوجوه، فضلًا عن أن يكون إجماعًا على ذلك، وكذلك قول الحسن والشعبي: «ليس اليوم مؤلفة» ليس قولًا بالنسخ بحال، وإنما هو إخبار عن الواقع في زمنهم.

إن النسخ إبطال حكم شرعه الله، وإنما يملك الإبطال من يملك التشريع، وليس ذلك إلا لله عز وجل عن طريق الرسول الموحى إليه، ولهذا لا نسخ إلا في عصر الرسالة ونزول الوحي، وإنما يعرف ذلك بالنص عليه من الشارع نفسه، أو بتعارض نصين ثابتين تعارضًا تامًّا لا يُستطاع معه الجمع بينهما بوجه من الوجوه، وعرف تاريخ كل منهما، فلا نجد بُدًّا من القول بنسخ

المتأخر للمتقدم، فهل في مسألتنا شيء من ذلك؟ هل هنالك نص من قرآن أو سنة عارض النص على المؤلفة قلوبهم فضلًا عن نص صرح بنسخه؟!

إن الإجابة عن ذلك بالنفي الجازم بلا ريب، فكيف يدعي نسخ حكم نصت عليه آية صريحة من كتاب الله، وانقضى عصر الرسالة وهو محكم معمول.

وقد قال الشاطبي في مثل هذا المقام: «إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف، فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق؛ لأن ثبوتها على المكلف أولًا محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر؛ لأنه رفع للمقطوع بالمظنون»[127].

وإذا كان خبر الواحد بإجماع المحققين لا ينسخ القرآن، مع أنه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم فكيف ندعي نسخه بقول صحابي أو عمله؟ وهو عند التأمل لا يحمل أي معنى من معاني النسخ.

وقبل الشاطبي قال ابن حزم: «لا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول في شيء من القرآن والسنة»، هذا منسوخ إلا بيقين؛ لأن الله عز وجل يقول: **﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾** [النساء: 64]، وقال تعالى: **﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ﴾** [الأعراف: 3]، فكل ما أنزل الله تعالى في القرآن أو على لسان نبيه، ففرضٌ اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك إنه منسوخ، فقد أوجب ألا يطاع ذلك الأمر، وأسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية لله تعالى مجردة وخلاف مكشوف، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله، وإلا فهو مغتر

---

(127) «الموافقات» جـ3 (ص64)

مبطل، ومن استجاز خلاف ما قلنا فقوله يئول إلى إبطال الشرعة كلها؛ لأنه لا فرق بين دعواه النسخ في آية ما أو حديث ما وبين دعوى غيره في آية أخرى وحديث آخر، فعلى هذا لا يصح شيء من القرآن والسنة، وهذا خروج عن الإسلام، وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون، ولا يجوز أن تسقط طاعة أمر أمرنا به الله تعالى ورسوله إلا بيقين نسخ لا شك فيه»[128]. اهـ.

وإذن فالصحيح بل الصواب[129]: أن هذا السهم باقٍ، لم يلحق حكمَه نسخ ولا تعطيل، فقد نصت عليه آية صريحة من سورة التوبة، وهي من أواخر ما نزل من القرآن.

قال الإمام الحجة في الفقه المالي أبو عبيد: «إن الآية محكمة لا نعلم لها نسخًا من كتاب ولا سنة».

«فإذا كان قوم هذه حالهم: لا رغبة لهم في الإسلام إلا للنيل، وكان في ردتهم ومحاربتهم إن ارتدوا ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة، فعل ذلك، لخلال ثلاث:

إحداهن: الأخذ بالكتاب والسنة.

والثانية: البقيا «أي الإبقاء» على المسلمين.

والثالثة: أنه ليس بيائس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه وتحسن فيه

---

(128) «الإحكام في أصول الأحكام» الباب العشرون، فصل في: كيف يعلم المنسوخ (ص458) مجلد 1، ط. الإمام بمصر.

(129) الصحيح من الآراء مقابله: الضعيف، والصواب مقابله: الخطأ، والأصح مقابله: الصحيح.

رغبتهم»[130].

وقال العلامة ابن قدامة في «المغني»: مؤيدًا مذهب أحمد في بقاء سهمهم في مصارف الزكاة:

«لنا كتاب الله وسنة رسوله: فإن الله تعالى سمى المؤلفة في الأصناف الذين سمى الصدقة لهم، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء» وكان يعطي المؤلفة كثيرًا في أخبار مشهورة، ولم يزل كذلك حتى مات، ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال.

ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن النسخ إنما يكون بنص ولا يكون النص بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي، ثم إن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، وليس في القرآن نسخ لذلك، ولا في السنة، فكيف يترك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكم أو بقول صحابي أو غيره؟ على أنهم لا يرون قول الصحابي حجة يترك بها قياس، فكيف يتركون به الكتاب والسنة؟».

قال الزهري: لا أعلم شيئًا نسخ حكم المؤلفة.

على أن ما ذكروه من المعنى لا خلاف بينه وبين الكتاب والسنة، فإن الغنى عنهم لا يوجب رفع حكمهم، وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى عنهم، فمتى دعت الحاجة إلى إعطائهم أعطوا، فكذلك جميع الأصناف: إذا عدم منهم صنف في بعض الأزمان سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة، وإذا وجد عاد.

(130) «الأموال» (ص607).

كذا ههنا[131]. اهـ.

الحاجة إلى تأليف القلوب لم تنقطع:

وأما قولهم إن الحاجة إلى تأليف القلوب قد زالت بانتشار الإسلام، وغلبته، وظهوره على الأديان الأخرى، فهذه الدعوى مردودة لأسباب ثلاثة:

1 - ما قاله بعض المالكية: إن العلة في إعطاء المؤلف من الزكاة ليست إعانته لنا، حتى يسقط ذلك بفشو الإسلام وغلبته، بل المقصود من دفعها إليه ترغيبه في الإسلام، لأجل إنقاذ مهجته من النار[132].

فهو يرى في هذا البقاء وسيلة من وسائل الدعوة، قد تجدي عند بعض الناس، وتقربهم من الإسلام وتنقذهم من الكفر، وواجب المسلمين ألا يدخروا وسيلة تعينهم على هداية البشر، وإنقاذهم من ظلمات الجاهلية في الدنيا، ومن عذاب النار في الآخرة، وقد يدخل الرجل الإسلام للدنيا ثم يحسن إسلامه بعد ذلك. روى أبو يعلى عن أنس بن مالك قال: إن كان الرجل ليأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم للشيء من الدنيا، لا يسلك إلا له، فما يمسي حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما فيها. وفي رواية: «إن كان الرجل ليسأل النبي صلى الله عليه وسلم الشيء للدنيا فيسلم له ... » الحديث بمعناه[133].

وهذا إذا مشينا على أن المؤلَّف كافر يعطى ليرغب في الإسلام، وليس كل

---

(131) «المغني» جـ2 (ص666).

(132) «حاشية الصاوي على بلغة السالك» جـ1 (ص232).

(133) قال في «مجمع الزوائد»: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح. جـ3 (ص104).

مؤلف كذلك، فمن المؤلفة من يدخل في الإسلام ويترك دينه القديم، فيتعرض للاضطهاد والحرمان والمصادرة من أسرته وأهل دينه، فمثل هذا يعطى تشجيعًا وتأييدًا، حتى يتمكن من الإسلام، وترسخ قدمه فيه.

2 - أن هذه الدعوى مبنية على ما قال قول: إن التأليف لا يكون إلا عند ضعف الإسلام وأهله، واشترط آخرون أن يكون المؤلف فقيرًا محتاجًا، وكل هذا تقييد للنصوص المطلقة بلا حاجة، ومخالفة لحكمة الشرع بلا مبرر. وفي عصرنا نرى أقوى الدول هي التي تتألف الدول الصغيرة والشعوب المحدودة الطاقات، كما ترى في معونة الولايات المتحدة لدول أوروبا، وبعض دول الشرق النامية.

وما أحسن ما قال الإمام الطبري في ذلك:

«إن الله جعل الصدقة في حقيقتين:

إحداهما: سد خلة المسلمين، والأخرى: معونة الإسلام وتقويته، فما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه، فإنه يعطاه الغني والفقير؛ لأنه لا يعطاه بالحاجة منه إليه، وإنما يعطاه معونة للدين، وذلك كما يعطى الذي يعطاه بالجهاد في سبيل الله، فإنه يعطى ذلك غنيًّا كان أو فقيرًا، للغزو لا لسد خلة، وكذلك المؤلفة قلوبهم، يعطون ذلك وإن كانوا أغنياء استصلاحًا بإعطائهموه أمر الإسلام، وطلب تقويته وتأييده.

وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى من المؤلفة قلوبهم بعد أن فتح الله عليه الفتوح، وفشا الإسلام وعز أهله، فلا حجة لمحتج بأن يقول: لا يتألف اليوم على الإسلام أحد، لامتناع أهله بكثرة العدد ممن أرادهم، وقد

أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى منهم في الحال التي وصفت[134].

3 - أن الحال قد تغيرت، وأدارت الدنيا ظهرها للمسلمين، فلم يعودوا سادة الدنيا كما كانوا، بل عاد الإسلام غريبًا كما بدأ، وتداعت على أهله الأمم، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، وقذف في قلوبهم الوهن، ولله عاقبة الأمور. فإن كان الضعف هو العلة التي تبيح تأليف القلوب وإعطاء المؤلفة من الزكاة فقد وقع، وجاز الإعطاء كما قال ابن العربي وغيره[135].

وبهذا يتبين لنا أن سهم المؤلفة قلوبهم باقٍ عند جمهور الأمة، وأنهم لم يفهموا من قول عمر لمؤلفة زمانه: أن سهمهم قد ألغي أو نسخ، وأن أحدًا لا يملك إلغاء أو نسخ نص من كتاب الله تعالى، ولو كان هو عمر أو الصحابة أجمعين».

* * *

(134) «تفسير الطبري» بتحقيق شاكر، جـ14 (ص316).

(135) انظر: «فقه الزكاة» جـ2: مصرف (المؤلفة قلوبهم).

رفض عمر تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين

ومن الآراء والاجتهادات العمرية، التي استندت إليها فئات التغريب والتبعية الفكرية، من الذين ينادون بتعطل النصوص وإن كانت قطعية، لتحقيق مصالح يتوهمونها، ويقدمونها على نصوص الكتاب والسنة: موقف عمر من تقسيم الأرض المفتوحة على الفاتحين المنتصرين من الصحابة، الذين طالبوه بتقسيمها عليهم، باعتبارها غنيمة غنموها بسيوفهم، كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم أرض خيبر على المقاتلين الذين فتحوها، وكان من هم عمر نفسه.

طلبوه بذلك عندما فتح سعد بن أبي وقاص فارس والعراق، وكانت أرضه تسمى «السواد» من كثافتها وخضرتها، بحيث يراها الرائي من بعيد كأنها كتلة سوداء.

وطالبوه بتقسيم الشام عندما فتحت الشام.

وطالبوا قائده عمرو بن العاص، عندما فتح مصر أن يقسمها عليهم.

ولكن عمر رضي الله عنه أبى عليهم ذلك، ولم يستجب لمطالباتهم هذه، لاعتبارات أخرى رآها أرجح في ميزان الشرع من التقسيم، الذي يعتبره المطالبون حقًّا لهم، أثبته لهم كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

روى الإمام أبو عبيد في «الأموال» بسنده عن إبراهيم التيمي قال: لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر: اقسمه بيننا، فإنا افتتحناه عنوة. قال: فأبى. وقال:

فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه، قال: فأقر أهل السواد في أرضهم، وضرب على رءوسهم الجزية، وعلى أرضيهم الطسق «يعني: الخراج» ولم يقسم بينهم.

وروى أبوعبيد أيضًا عن ابن الماجشون(136) قال: قال بلال لعمر بن الخطاب في القرى التي افتتحها عنوة: اقسمها بيننا، وخذ خمسها، فقال عمر: لا، هذا عين المال، ولكني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين، فقال بلال وأصحابه: اقسمها بيننا. فقال عمر: اللهم اكفني بلالًا وذويه. قال: فما حال الحول ومنهم عين تطرف.

وروى أبو عبيد عن سفيان بن وهب الخولاني يقول: لما افتتحت مصر بغير عهد «يعني عنوة بغير صلح» قام الزبير بن العوام فقال: يا عمرو بن العاص، اقسمنها. فقال عمرو: لا أقسمها، فقال الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة.

قال أبوعبيد: أراه أراد: أن تكون فيئًا موقوفًا للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم.

ومعنى كلام عمر وتفسير أبي عبيد له: أنه يريد أن يكون وقفًا على

---

(136) الماجشون بفتح الجيم وقيل بكسرها والشين المعجمة المضمومة وبنون في آخره وهي كلمة فارسية لقب بها يعقوب بن أبي سلمة التميمي المدني وأولاده وأولاد أخيه، وذهب السمعاني في الأنساب إلى أن هذا اللقب أطلق قبل ذلك على أبي سلمة والد يعقوب.

الأجيال القادمة، يتوارثونه جيلًا عن جيل.

قال أبو عبيد: وحدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب: أن عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص - يوم افتتح العراق - : «أما بعد، فقد بلغني كتابك: أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم. فانظر ما أجلبوا عليك في العسكر، من كراع أو مال «يعني من الأموال المنقولة»» فاقسمه بين من حضر ما المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها «أي لأهلها العاملين بها» ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء».

وحدثنا إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر: أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، فأمر أن يحصوا، فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك، فقال له علي بن أبي طالب: دعهم يكونوا مادة للمسلمين، فتركهم وبعث عليهم عثمان بن حنيف، فوضع عليهم ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين، واثني عشر.

وحدثنا هشام بن عمار الدمشقي عن يحيى بن حمزة قال: حدثني تميم بن عطية العنسي، قال: أخبرني عبد الله بن أبي قيس - أو عبد الله بن قيس الهمداني، شك أبو عبيد - قال: قدم عمر الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًّا، وهم لا يجدون شيئًا، فانظر

أمرًا يسع أولهم وآخرهم. قالوا: فصار عمر إلى قول معاذ(137).

وهكذا اتفق رأي عمر وعلي ومعاذ ومعهم عثمان وطلحة على عدم التقسيم، لما يترتب عليه من مفاسد، والنظر في أمر يسع أول الناس وآخرهم، وهذا ما أكدته شتى الروايات عن عمر.

فقد روى عنه زيد بن أسلم أنه قال: تريدون أن يأتي آخر الناس وليس لهم شيء؟!

وعنه قال: لولا آخر الناس، ما افتتحت قرية إلا قسمتها(138).

وروى يحيى بن آدم في «خراجه» بسنده عن زيد بن أسلم عن ابيه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: والله لولا أن يترك آخر الناس ببّانًا(139) ليس لهم شيء، ما فتح الله عز وجل على المسلمين قرية إلا قسمتها سهامًا كما قُسِمتْ خيبر(140) «وفي البخاري: ولكني أتركها خزانة لم

---

(137) انظر: «الأموال» لأبي عبيد، (ص81 - 84).

(138) «الأموال» (81،82) وانظر: «الخراج» لأبي يوسف (ص35).

(139) بتشديد الباء الثانية الموحدة، في اللسان: قال أبو عبيد: قال ابن مهدي: يعني شيئًا واحدًا، قال: وذلك الذي أراد عمر، قال: ولا أحسب الكلمة عربية ولم أسمعها إلا في هذا الحديث. قال ابن بري: ببان هو فعال لا فعلان، ثم نقل عن الأزهري قال: «وهذا حديث مشهور رواه أهل الإتقان، وكأنها لغة يمانية ولم تفش في كلام معد، وقال ابن حجر في الفتح (7: 344)»: وقد صححها صاحب العين وقال: ضوعفت حروفه، وقال: الببان المعدم الذي لا شيء له، ويقال: هم على ببان واحد أي على طريقة واحدة، قال ابن فارس: يقال هم ببان واحد أي شيء واحد».

(140) رواه البخاري (فتح 7: 344) من طريق محمد بن جعفر عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر ولفظه: «أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخرالناس ببانًا ليس لهم شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر ولكني أتركها

يقتسمونها».

وروي عن طريق آخر عن أسلم عن عمر نحوه، قال: لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم، ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها سهمانًا، كما قسمت خيبر سهمانًا، ولكني أخشى أن يبقى آخر الناس لا شيء لهم(141).

استغلال العلمانيين المعاصرين لموقف عمر:

وقد استغل بعض المعاصرين ممن لا يوقرون النصوص الشرعية، ولا يقدرونها حق قدرها، من العلمانيين والمتغربين: هذا الاجتهاد العمري، كما استغلوا أمثاله، ليصلوا من ورائه إلى مقولة خطيرة كل الخطر، وهي: جواز تعطيل النصوص القطعية بسبب المصالح الدنيوية، فإذا تعارض النص القطعي والمصلحة جمد النص، وقدمت المصلحة.

وزعموا أن عمر الفاروق رضي الله عنه هو الذي سن للمسلمين هذه السنة.

وحجتهم في هذه القضية قد أسسوها على دليلين:

الأول: قول الله تعالى في سورة الأنفال: **{وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ... }**

خزانة لهم يقتسمونها».

(141) رواه البخاري (فتح 138/6و344/7) من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك ولفظه (344/7): لولا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، وذكر ابن حجر أن أبا عبيد رواه عن ابن مهدي عن هشام بن سعد عن زيد، فلابن مهدي فيه شيخان. كما قال الشيخ شاكر رحمه الله في تحقيقه لخراج يحيي بن آدم.

[الأنفال: 41].

فهذه الآية توجب قسمة كل غنائم الحرب بين الغانمين «المحاربين» سواء كانت عقارًا أم منقولًا. ولكن عمر ترك هذه الآية عمدًا، ولم يعمل بمقتضاها، ولم يقسم الأرض المغنومة.

والثاني: ما صح في السنة النبوية، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم حين غزا خيبر وافتتحها عنوة، قسمها بين المسلمين الذي شاركوا معه في فتحها، ممن كانوا معه في الحديبية، وإن أشرك معه بعض من كانوا هاجروا إلى الحبشة.

ولكن عمر ترك ما نص عليه في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لاعتبارات مصلحية رآها، ولم يقسمها بين المسلمين الذين طالبوه صراحة بقسمتها بينهم، بل ألحوا عليه في ذلك وشددوا، ومنه بلال على فضله وسابقته، ومعه من معه من الصحابة حتى إن عمر لجأ إلى الدعاء عليهم قائلًا: اللهم اكفني بلالًا وأصحابه، فما مر عليهم العام، وفيهم عين تطرف، أي ماتوا جميعًا.

ولا نحسب أن عمر دعا عليهم بالموت، ولكن دعا الله أن يكفيه خصومتهم، فاختار القدر لهم ما اختار، ولا راد لما قضاه الله.

نظرة في فقه عمر:

والواجب علينا أن ننظر بعين الفقه فيما صنعه عمر رضي الله عنه : هل خالف فيه - كما يقول هؤلاء - نصًّا قطعي الثبوت والدلالة في القرآن والسنة؟

نظرة في آية الغنيمة:

أم ما ذكروه من قوله تعالى: **{وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ}** [الأنفال: 41]، ومفهومها: أن الأربعة الأخماس الباقية للغانمين، فهذه الآية من كتاب الله لا شك أنها قطعية الثبوت، شأن كل القرآن، فهو ثابت بالتواتر اليقيني الذي لا ريب فيه، ولكن هل هي قطعية الدلالة على ما يدعون أنها تشمل كل ما غنم من منقول ومن عقار، حتى تشمل الأرضين والجبال والأنهار؟

لا يملك فقيه بصير بالقرآن وباللغة ودلالتها: أن يزعم أن الآية الكريمة تدل على ذلك دلالة قطعية؛ لأن حقيقة ما يغنمه الإنسان في الحرب: ما يحوزه بالفعل، ويستولي عليه، وهذا معقول ومشاهد في الكراع والسلاح والثياب والنقود، والأدوات، ونحوها، مما يمكن أخذه وحمله ونقله.

بخلاف الأراضي الشاسعة، والسهول الواسعة، والجبال الشامخة، والأنهار العظيمة، فمن ذا الذي يقول: إنه حازها واستولى عليها إلا بضرب من التجوز والتوسع في الاستعمال اللغوي، وليس على الحقيقة؟

فكأن عمر قال للصحابة الذين عارضوه، وطلبوا منه قسمتها عليهم: إنكم لم تغنموا هذه الأرض على وجه الحقيقة، فلا دليل لكم في آية الغنيمة؛ لأنها في المنقولات وما أشبهها.

نظرة أخرى في القسمة النبوية لخيبر:

وإذا كان عمر لم يخالف نصًّا قطعيًّا بتركه العمل بآية توزيع الغنيمة، فهو من باب أولى، لم يخالف نصًّا قطعيًّا؛ إذ لم يأخذ بالتقسيم النبوي لخيبر.

لا نريد أن ندخل في مناقشة تقسيم خيبر: هل هو قطعي الثبوت أو ظني الثبوت كما هو شأن جملة أحاديث الآحاد؟ لأننا نسلم بثبوت ذلك وشهرته، ولا مجال للنزاع فيه.

ولكن الذي نريد مناقشته هنا هو «دلالة الفعل النبوي» على وجوب قسمة الأرض المفتوحة، ودعوى قطعية هذه الدلالة، وأن ابن الخطاب خالف هذه القطعية.

1 - ونود أولًا: أن نبين هنا أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل - بذاته - على الوجوب، بل على مجرد المشروعية، وإن دل على الوجوب، فلابد أن يكون بقرينة أخرى مصاحبة له، لا بذات الفعل.

ولهذا وسع عمر ومن وافقه وأشار عليه من فقهاء الصحابة - من أمثال علي ومعاذ - أن يخالفوه ظاهرًا، وإن لم يخالفوه حقيقة، كما سنبين بعد.

2 - ثم نبين ثانيًا: أن كثيرًا من هذه التصرفات النبوية التي تدخل في باب السياسة والإدارة والاقتصاد، هي - في الغالب - تصرفات بوصف الإمامة، لا بوصف التبليغ عن الله تبارك وتعالى، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة السياسية أو الإدارية العليا، اتخذه الرسول الكريم في ضوء المصلحة المرعية في وقته.

وهو بهذا يسن للأئمة من بعده أن يتصرفوا بهذه الصفة، كما تصرف، ويتخذوا من المواقف والقرارات ما يرونه أصلح لزمانهم ومكانهم، وإن خالفوا في بعض الجزئيات في بعض المواقف أو الآراء النبوية، بل هم بهذا مطبقون للمنهج النبوي في رعاية المصالح، ودرء المفاسد حسب ظروف

الزمان والمكان.

3 - ثم نذكر هنا ثالثًا: أن السنة النبوية ثبت فيها تقسيم الأرض، وترك تقسيم الأرض، وكلاهما سنة متبعة، فقد ثبت في السيرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم فتح مكة عنوة، ولو في جزء منها على الأقل، ومع هذا لم يقسم أرضها ولا دورها، بل تركها في أيدي أهلها، وهذا لا ينازع فيه منازع، وفي هذا متسع لاقتداء عمر به.

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية أقوى الدعاة إلى اتباع السنة، والاهتداء بهدي السلف في القرون الماضية.

يقول في «فتوى» له رحمه الله :

« ... حبس عمر وعثمان رضي الله عنه ب للأرضين المفتوحة، وترك قسمتها على القائمين، فمن قال: إن هذا لا يجوز؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر، وقال: إن الإمام إذا حبسها «أي وقفها لمصلحة الأمة كلها» نقض حكمه، لأجل مخالفة السنة، فهذا القول خطأ، وجرأة على الخلفاء الراشدين، فإن فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر، إنما يدل على جواز ما فعله، لا يدل على وجوبه، فلو لم يكن معنا دليل على عدم وجوب ذلك، لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلًا على عدم الوجوب.

فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة، كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة، بل تواتر ذلك عند أهل المغازي والسير؟

ومع هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يقسم أرضها، فعلم جواز

الأمرين»[142]. اهـ.

فالنتيجة أن قسمة الأرض المفتوحة سنة، وعدم قسمتها سنة أيضًا.

كل ما هنالك: أن ما فعله الرسول الأكرم، في كلتا سنتيه، كان هو الأوفق والأحكم، فقد كان المسلمون من صحابته الكرام - في غزوة خيبر - في حاجة إلى ما يشد أزرهم، ويقوي ظهرهم، ويعوضهم عما فاتهم بسبب الجهاد المتواصل، وخصوصًا بعد أن بايعوا على الموت في الحديبية، وكانت أرض خيبر، أرض بلدة أو منطقة محدودة، ليست كسواد العراق، أو بلاد الشام أو أرض مصر، وكان أهلها أصلًا دخلاء على جزيرة العرب، وطالما أفسدوا فيها، وآن لهم أن يخرجوا منها ... كل هذه الاعتبارات رجحت تقسيم أرضهم على المقاتلين المنتصرين.

بخالف الأراضي التي رفض عمر تقسيمها، فهي ليست منطقة أو قرية أو مدينة، بل هي أراضي ممالك وأقطار كبيرة مثل مصر والشام والعراق، وملاكها لسوا دخلاء عليها كاليهود على الجزيرة، وإجلاؤهم عنها غير وارد ولا ممكن، فكان الخير والمصلحة للدنيا وللدين في إبقائها بيد أهلها، يحيونها ويعمرونها ويعملون فيها، ويفرض عليها خراج يعود إلى الدولة بصفة دورية، يكون رصيدًا للإنفاق على مصالح الأمة وسد ثغراتها، وتلبية حاجاتها، وخصوصًا على حراس الدولة من العسكريين كالجنود، والمدنيين كالقضاة والفقهاء والمعلمين.

وهذا ما صرح به المحققون من العلماء، وأشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن

---

(142) «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ20 (ص574، 575).

قدامة في «المغني» حيث قال رحمه الله معللًا الرواية التي جاءت عن الإمام أحمد بأن الأرض المفتوحة عنوة تصير وقفًا للمسلمين بنفس الاستيلاء عليها، قال: لاتفاق الصحابة عليه، وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، كان في يد الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان ذلك هو الواجب[143].

4 - يؤكد هذا ما جاءت به بعض الروايات، وهي أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقسم كل أرض خيبر، بل قسم بعضًا، وترك بعضًا لنوائبه وحاجاته، باعتباره مسئولًا عن الأمة.

فقد ذكر ابن قدامة في «المغني»: أن كلا الأمرين من القسمة وعدمها قد ثبت فيه حجة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن النبي قسم نصف خيبر، ووقف نصفها لنوائبه[144]. وهو ما رواه أبو عبيد في «الأموال»[145].

استناد عمر إلى القرآن:

5 - ونضيف إلى ذلك كله: أن عمر احتج لما رآه بآيات في كتاب الله تعالى من سورة الحشر، وجد فيها ضالته التي ينشدها، وهي المتعلقة بتوزيع الفيء.

فقد قال أبو يوسف في كتاب «الخراج»: لما افتتح السواد شاور عمر الناس فيه، فرأى عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك، وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن يقسمه، وكان رأي عثمان

---

(143) «المغني» (189/4) طبعة هجر، بتحقيق: التركي والحلو.
(144) المصدر السابق.
(145) «الأموال» (56).

وعلي وطلحة رأي عمر، وكان رأي عمر أن يتركه ولا يقسمه، حتى قال عند إلحاحهم عليه: اللهم اكفني بلالًا وأصحابه! فمكثوا بذلك أيامًا، حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه لهم: قد وجدت حجة تركه، وألا أقسمه: قول الله تعالى: **{لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا}** فتلا عليهم حتى بلغ إلى قوله تعالى: **{وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ}** [الحشر: 8 - 10] قال: فكيف أقسمه لكم، وأدع من يأتي بغير قسم؟ فأجمع على تركه، وجمع خراجه، وإقراره في أيدي أهله، ووضع الخراج على أيديهم، والجزية على رءوسهم(146).

وكذلك روى يحيى بن آدم في «خراجه» قال:

حدثني وكيع وحميد بن عبد الرحمن عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضي الله عنه أنه قال: اجتمعوا حتى ننظر لمن هذا المال - حين أتى بالفيء - فلما اجتمعوا قال: إني قرأت آيات من كتاب الله فاكتفيت بها، ثم قرأ: **{مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ}** حتى بلغ: **{لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ}**، ثم قرأ: **{وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ}**، ثم قال: **{وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ}** [الحشر: 10] ثم قال: «ما أحد من المسلمين إلا له في هذا الفيء حق ... »(147).

---

(146) «الخراج» لأبي يوسف (ص35).

(147) «الخراج» ليحيى بن آدم، بتحقيق: الشيخ شاكر (43، 44).

تعليق أبي عبيد:

قال أبو عبيد: فقد تواترت الآثار في افتتاح الأرضين عنوة بهذين الحكمين:

أما الأول منهما: فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر، وذلك أنه جعلها غنيمة، فخمسها، وقسمها. وبهذا الرأي أشار بلال على عمر في بلاد الشام، وأشار الزبير بن العوام على عمرو بن العاص في أرض مصر، وبهذا كان يأخذ مالك بن أنس، كذلك يروى عنه.

وأما الحكم الآخر، فحكم عمر في السواد وغيره، وذلك أنه جعله فيئًا موقوفًا على المسلمين ما تناسلوا، ولم يخمسه، وهو الرأي الذي أشار به عليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومعاذ بن جبل رحمه الله .

وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد «يعني: الثوري»، وهو معروف من قوله، إلا أنه كان يقول: الخيارفي أرض العنوة إلى الإمام، إن شاء جعلها غنيمة، فخمس وقسم، وإن شاء جعلها فيئًا عامًّا للمسلمين، ولم يخمس ولم يقسم.

قال أبو عبيد: وكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع من الغنيمة والفيء، إلا أن الذي أختاره من ذلك: يكون النظر فيه إلى الإمام، كما قال سفيان. وذلك أن الوجهين جميعًا داخلان فيه.

وليس فعل النبي صلى الله عليه وسلم براد لفعل عمر، ولكنه صلى الله عليه وسلم اتبع آية من كتاب لله تبارك وتعالى فعمل بها[148]، واتبع عمر

---

(148) وهي قوله تعالى من سورة الأنفال: {وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ}.

آية أخرى فعمل بها، وهما آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئًا. قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ**﴾ [الأنفال: 41] فهذه آية الغنيمة، وهي لأهلها دون الناس وبها عمل النبي صلى الله عليه وسلم، وقال الله عز وجل: ﴿**مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ 7 لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ 8 وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ 9 وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ**﴾ [الحشر: 7 - 10] فهذه آية الفيء، وبها عمل عمر، وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها، فقال: فاستوعبت هذه الآية الناس، وإلي هذه الآية ذهب علي، ومعاذ، حين أشارا عليه بما أشارا، فيما نرى. والله أعلم[149].

مناقشة وترجيح:

وأنا أرجح السياسة العمرية التي أيدها فقهاء الصحابة مثل علي ومعاذ، وأرى أنها كانت توفيقًا من الله لعمر كما قال الإمام أبو يوسف. وهي التي تؤدي إلى تحقيق العدل الذي دعا إليه الإسلام.

---

(149) انظر: «الأموال» لأبي عبيد (ص78 - 86).

وملخص هذه السياسة: نقل ملكية رقبة هذه الأرض من الأفراد المالكين إلى مجموع الأمة الإسلامية كلها في سائر الأجيال؛ فليس ملكها لشخص أو أشخاص، بل هي للمسلمين جميعًا، وذلك لما لملكية الأرض من أهمية اقتصادية وسياسية واجتماعية، ويجب أن نذكر أن توزيع تلك الأراضي في عصور الجاهلية كان في غالبه توزيعًا ظالمًا، تختص فيه الأسر الحاكمة ومن يلوذ بها من الإقطاعيين وأمثالهم بصفوة الأرض، ويعيش الفلاحون فيها رقيقًا أو كالرقيق.

وقد عبر الفقهاء عن حكم الإسلام فيها بأنه تصير وقفًا للمسلمين، يضرب عليها خراج معلوم يؤخذ منها كل عام، ويقدر حسب طاقة الأرض، يكون أجرة لها. وتقر في أيدي أربابها ما داموا يؤدون خراجها، سواء أكانوا مسلمين أم من أهل الذمة. ولا يسقط خراجها بإسلام أربابها ولا بانتقالها إلى مسلم؛ لأنه بمنزلة أجرتها[150].

هذا ما صنعه عمر رضي الله عنه - بما افتتح في عهده من أرض العراق والشام، لم يستجب لبلال ومن معه، الذين سألوه أن يقسم الأرض على الفاتحين، كما تقسم بينهم غنيمة العسكر، فأبى عمر ذلك عليهم وتلا عليهم آيات سورة الحشر: **{مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ}** [الحشر: 7] إلى آخر الآيات التي ذكرناها من قبل.

قال عمر: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم

---

(150) «المغني» جـ2، (ص716).

يبقَ لمن بعدكم شيء، ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه.

ومعنى: «دمه في وجهه» أن كرامته مصونة؛ إذ يقال لمن يسأل الناس: أراق ماء وجهه[151].

وقد نبهت الآية الكريمة على حكمة توزيع هذا الفيء على الطبقات الضعيفة المحتاجة بهذه الكلمة الرائعة: **{كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ}** فسبقت بهذا المبدأ ما نادى به - بعد قرون طويلة - دعاة العدالة الاجتماعية وأنصار الاشتراكية.

وقررت الآيات توزيع عائد الفيء توزيعًا عادلًا، لا زال غرة في جبين الإنسانية، فجعلت نصيبًا فيه للجيل الحاضر من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وصودرت ملكياتهم بغير حق إلا أن يقولوا: ربنا الله، ومن الأنصار الذين فتحوا صدورهم ودورهم لإخوانهم المهاجرين فآووا ونصروا، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.

وأشركت مع هذا الجيل الذي بذل وضحى أجيالًا أخرى، عبر عنهم القرآن بقوله: **{وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ}**. وبهذا علمتنا الآيات الكريمة أن الأمة كلها وحدة متكاملة على اختلاف الأمكنة، وامتداد الأزمنة، وأنها - على مر العصور - حلقات متماسكة، يعمل أولها لخير آخرها، ويغرس سلفها ليجني خلفها، ثم يأتي الآخر فيكمل ما بدأه الأول، ويفخر الأحفاد بما

---

(151) «الخراج» لأبي يوسف (23، 24).

فعله الأجداد، ويستغفر اللاحق للسابق، ولا يلعن آخر الأمة أولها.

وبهذا التوزيع العادل تفادى الإسلام خطأ الرأسمالية التي تؤثر مصلحة الجيل الحاضر ومنفعته، مغفلة - في الغالب - ما وراءه من الأجيال، كما تجنب خطأ الشيوعية التي تتطرف كثيرًا إلى حد التضحية بجيل أو أجيال قائمة، في سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة[152].

* * *

(152) انظر: «فقه الزكاة» (1/432 - 437) الطبعة الحادية والعشرون - نشر مكتبة وهبة.

إيقاف حد السرقة عام المجاعة

ومن الأدلة التي يعتمد عليها دعاة تعطيل النصوص الشرعية - وإن كانت قطعية في ثبوتها، قطعية في دلالتها - ورددها كل من تكلم في هذا الموضوع: موقف عمر رضي الله عنه ، واجتهاده المعروف، حول «حد السرقة» وهو قطع اليد، وإيقاف تنفيذ هذا الحد في عام المجاعة المعروف في خلافته، وهو المشهور بـ«عام الرمادة».

يقول هؤلاء المعطلة للنصوص: إن الله تعالى قال في كتابه العزيز في سورة المائدة، وهي من أواخر ما نزل من القرآن: **{وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ}** [المائدة: 38]. فهذه الآية قطعية الثبوت بلا نزاع؛ إذ القرآن كله قطعي الثبوت، وهي كذلك قطعية الدلالة على وجوب قطع يد السارق والسارقة جزاء بما كسبا، لا يرتاب في ذلك مرتاب، ولا يشكك في ذلك مشكك، وقد جاء هذا النص القرآني عامًّا مطلقًا، حين أمر الله تعالى بقطع يد السارق والسارقة أيًّا كانوا، دون أن يخصص ذلك أو يقيده بزمان أو حال، أو وضع خاص، بل عمم هذا الحكم تعميمًا وأطلقه، ولم يستثن منه حالة المجاعة أو الشدة التي تنزل بالناس.

قالوا: وقد فهم النبي صلى الله عليه وسلم هذا العموم، حتى قال: «**والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدها**»(153)، ولم يرد عنه صلى الله عليه وسلم تقييد القطع بما إذا كان السارق في حال يسر، ومنعه إذا كان في حال احتياج، فمن أين أتى عمر بن الخطاب بهذا التقييد؟

---

(153) رواه الجماعة.

ثم إن عمر لم يكن يكلف نفسه البحث عن حالة السارق: هل كان في حالة فاقة واحتياج، أو كان في حالة يسر وحرج من أمره، ولكنه اكتفى بالحالة العامة للناس في سنة المجاعة، وقد يكون السارق بالذات غير محتاج، فإن حالة المجاعة، وإن عمت كثيرًا من الناس قد يخرج عنها فرد أو أفراد، فكيف ساغ لعمر أن يوقف حد القطع قبل أن يحقق حالة السارق نفسه؟ فما ذلك إلا لأن عمر أعطى نفسه حقّ التصرّف في النصوص وتقييدها، أوتعليقها بما يراه محقّقًا للمصلحة.

جواب الشيخ المدني: عمر لم يعلق نصًّا:

وأختار هنا أيضًا جواب العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله في نظراته في فقه عمر؛ إذ قال: إن عمر رضي الله عنه لم يعلق هنا نصًّا، ولم يعدِّل، ولم ينسخ - وحاشاه أن يرى لنفسه هذا الحق - وإنما فهم أن آخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق؛ لأنه يرى لنفسه حقًّا فيما يأخذ، والسرقة هي أخذ الإنسان ما لا حق له فيه خفية.

بيان ذلك: أن من أصول الإسلام القطعية، التكافل بين الناس، على معنى أنه يجب على المجتمع وجوبًا كفائيًّا أن يغيث أفراده الذين نزلت بهم الفاقة، حتى أوردتهم موارد الضرورة، فإذ لم يقم المجتمع بهذا الواجب الكفائي للمضطرين كان آثمًا، وكان للمضطر أن يأخذ ما يُقيت به نفسه ويدفع ضرورته.

وعام المجاعة من غير شك، هو ظرف زماني يغلب فيه وجود أفراد مضطرِّين على هذا النحو، فهو مظنة لوجوب الحق لهم على المجتمع، ولا

ينظر في هذا لتحقق الضرورة فعلًا بالنسبة لشخص السارق، أو عدم تحققها حتى يقطع أو لا يقطع، فإن هذا موطن من مواطن الحدود، والحدود تُدْرَأُ بالشبهات، فيكفي أن يقول الحاكم: لعلَّ هذا إنما سرق لضرورة ألجأته إلى السرقة، فتكون هذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد.

أما لو كان العام ليس عام مجاعة وإنما هو عام يُسر ورخاء، فإن هذه الشبهة لا تكون قوية، ولا يجوز درءُ الحدِّ بها؛ لأن العبرة في الشبه التي تدرأ بها الحدود إنما هي بقوتها، وتأييد الظروف لها.

بم تعلق فقه عمر؟

فعمر بن الخطاب يتعلق فقهه بلفظ وارد في النص، هو قوله تعالى: **{وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ}** فيفسِّره بأنه آخذ ما لا حق له فيه خفية، ثم يطبِّق مفهومه على السارق في عام المجاعة، فيراه آخذًا ما له حق فيه، ومن ثم لا يشمله النص، فلا يجب قطعه، ثم يعمق فقهه في هذا، فيقرر أن مظنَّة الضرورة، وهي عموم الأمر ظنًّا في عام المجاعة عن حالة سارق بعينه، ليعلم أكان في فاقة وضرورة؟ أم لم يكن؟

ومما يدل على نظرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تفسير السرقة، بأنها أخذ الإنسان ما لا حقّ له فيه: ما رواه القاسم بن عبد الرحمن من أنَّ رجلًا سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبي وقَّاص لعمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: «أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه نصيبًا».

فقه علي شبيه بفقه عمر رضي الله عنه ب:

ولذلك أيضًا نظير فيما يروى من فقه علي رضي الله عنه ، فقد حدَّث

سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص: «أن علي بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخُمس «أي خمس الغنيمة» مغفرًا[154]. فلم يقطعه علي وقال: إن له فيه نصيبًا».

فهم ابن حزم الظاهري:

وفي صنيع عمر من منع القطع في عام المجاعة يقول ابن حزم الظاهري مع شدة تمسكه بتحكيم النص مطلقًا عامًّا في قوله تعالى: **{وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا}** ما نصه: قال أبو محمد[155]: «من سرق من جَهْد أصابه، فإن أخذ مقدار ما يغيث به نفسه، فلا شيء عليه، وإنما أخذ حقه، فإن لم يجد إلا شيئًا واحدًا فيه فضل كثير، كثوب واحد أو لؤلؤة واحدة، أو بعير، أو نحو ذلك فأخذه كذلك، فلا شيء عليه أيضًا؛ لأن يرد فضله لمن فضل عنه، لأنه لم يقدر على فصل قوته منه، فلو قدر على مقدار قوت يبلغه إلى مكان المعاش، فأخذ أكثر من ذلك، وهو ممكن ألا يأخذ، فعليه القطع؛ لأنه سرق ذلك عن غير ضرورة، وإن فرضًا على الإنسان أخذ ما اضطر إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه، وهو عاصٍ لله تعالى، قال الله تعالى: **{وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ}** وهو عموم لكل ما اقتضاه لفظه، وبالله التوفيق».

وهكذا ترى ابن حزم يفهم ما فهمه عمر من أن آخذ حقه لا يكون سارقًا، نعم ... إنه خص عدم القطع بما إذا اقتصر الآخذ على أخذ حقه، أو أخذ الأكثر الذي لا يمكن تجزئته، وهذا خلاف في تفصيل الرأي بعد الاتفاق على

---

(154) المغفر: ما يوضع تحت الخوذة التي تقي رأس المقاتل ولها جوانب من سلاسل الحديد المنسوج المتشابك.

(155) (ص343) جـ11 من «المحلى» لابن حزم.

المبدأ، وعمر أجرى الأمر في عام المجاعة على التيسير في تقرير الضرورة، دون اعتبار ما اعتبره ابن حزم؛ لأنه رأى ذلك أشبه بغرض الشارع من درء الحدود بالشبهات، والشبهات كما تكون في ثبوت الفعل تكون في تقدير الحاجة، وتكييف الفعل.

لا يقطع الوالد في مال ولده:

ومما يتلاقى مع فكرة عمر في أن الآخذ لا يعد سارقًا إلا إذا أخذ ما ليس له فيه حق، ما قرره مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، وغيرهم، من أن الأبوين إذا أخذا شيئًا من مال ابنهما أو بنتهما، ولو على سبيل الخفية فلا قطع عليهما، قال الشافعي: وكذلك الأجداد والجدات كيف كانوا لا قطع عليهم فيما أخذوه، ولو على سبيل التخفي من مال من تليه ولادتهم ... ودليلهم على ذلك: أن للوالد حقًّا في مال ولده، وقد فرض الله على الولد أن يعفف أباه إذا احتاج إلى الناس، فله من ماله حقّ بذلك.

فاعتبارهم ثبوت حق الوالد في مال الولد، بما فرضه الله عليه من إعفافه إذا احتاج، يرشدنا إلى أن من أخذ مال غيره لجهد أصابه، لا يعد سارقًا؛ لأن الشارع أوجب له بمقتضى الجهد والحاجة حقًّا في المال الذي أخذه، ولا فرق في هذا المعنى بين مجهود يأخذ من مال غيره، وآخذ من بيت المال، أو من الغنيمة؛ إذ كل هؤلاء لهم نصيب فيما أخذوا منه.

وابن حزم يناقش في مسألة الوالدين، والآخذ من بيت المال، أو من الغنيمة، بما ناقش به في مسألة الآخذ في حالة الجهد، ويصرح في مسألة الوالدين بالمبدأ المتفق عله فيقول:

«ولم يخالفهم أحد في أن الوالدين إذا احتاجا فأخذا من مال ولدهما حاجتهما باختفاء، أو بقهر أو كيف أخذاه، فلا شيء عليهما، فإنما أخذا حقهما»[156].

رأي ابن القيم:

ويذهب ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» مذهبًا قريبًا مما ذهبنا إليه، حيث يعتبر سقوط القطع للشبهة التي تدرأ الحد بناءً على الضرورة الملحّة، فيقول: «وقد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعي، وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدَّة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له، إما بالثمن، أو مجّانًا، بالخلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجانًا، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج.

قال: وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء، بل إذا وازنت بين هذه الشبهة وبين ما يذكرونه ظهر ذلك التفاوت، فأين شبهة كون المسروق مما يسرع إليه الفساد؟ وكون أصله على الإباحة كالماء، وشبهة القطع به مرة، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة، وشبهة إتلافه في الحرز، بأكل أو احتلاب من الضرع، وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبح أو تحريق ثم إخراجه، وغير ذلك من الشبه الضعيفة جدًّا، إلى هذه الشبهة القوية لا سيما وهو مأذون له في مغالبة

---

(156) «المحلى» لابن حزم، جـ(345/11).

صاحب المال على أخذ ما يسد به رمقه.

وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم، والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد، بمن لا يجب فَدُرِئَ، نعم، إذا بان السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع»[157].

كل هذا يبين لنا أن الأمر في نظر عمر لم يخرج عن النص، وليس فيه إبطال له، ولا نسخ ولا تعديل،وإنما هو تطبيق دقيق للنص الشرعي مع ملاحظة رغبة الشارع الصريحة في درء الحدود بالشبهات[158]. اهـ.

ومعنى هذا كله: أن عمر لم يوقف حدًّا وجب، واستوفى شروطه، وانتفت موانعه، بل الواقع أن الحد لم يجب أصلًا بوجود الشبهة العامة التي أوجبت درأه، وهي المجاعة.

* * *

---

(157) (ص23) ج3 من «إعلام الموقعين».

(158) انظر: «نظرات في اجتهادات عمر الفاروق» (80 - 85).

إنكار زواج المسلم من الكتابية

وهناك شاهد آخر، مما يستشهد به المشوشون على تحكيم الشريعة، والداعون إلى تعطيل نصوصها باسم المصالح، هو: ما يتعلق بزواج المسلم من الكتابية، وموقف عمر من حذيفة بن اليمان، حين تزوج يهودية بالمدائن، فكره له ذلك فكتب إليه يقول: أحرام هو يا أمير المؤمنين؟ فرد عليه يقول: لا، ولكن أخشى أن تواقعوا المومسات منهن[159]. يعنى:العواهر.

وفي بعض الروايات أن عمر كتب لحذيفة: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا، حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين[160].

وقد رُوي أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية، فأنكر عليه عمر أيضًا[161].

ودعاة تعطيل النصوص يرون: أن عمر بموقفه هذا اجتهد في نص قطعي الثبوت والدلالة، فغير حكمه باجتهاده، نتيجة لتغير الظروف.

---

(159) رواه الطبري في تفسيره ج4، «الأثر» (4223)، بتحقيق آل شاكر، ونقله عنه ابن كثير (257/1) وصحح إسناده، ورواه عبد الرزاق في المصنف ج(176/7) الأثر (12668)، كما رواه سعيد ابن منصور في «السنن» باب نكاح اليهودية والنصرانية، الأثر رقم (715) بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ورواه البيهقي في السنن الكبرى (172/7) وذكره الجصاص في «أحكام القرآن» (333/1).

(160) انظر: «الآثار» لمحمد بن الحسن الشيباني، (ص75)، نقلًا عن «تعليل الأحكام» للدكتور محمد مصطفى شلبي (ص43، 44).

(161) رواه عبد الرزاق في مصنفه ج7، «الأثر» (12672).

والواقع أن عمر لم يغير حكمًا ثبت بنص قطعي الدلالة بحال، فالنص قوله تعالى: **{وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ}** [المائدة: 5]. وعمر خشي أن يتهاونوا في شرط «الإحصان» المذكور في القرآن ويتزوجوا منهن غير المحصنات.

كما خشي أمرًا آخر وهو: أن يتمادوا في الزواج من الكتابيات، ويعزفوا عن المسلمات، وفي ذلك فتنة أي فتنة لبنات المسلمين، وكساد سوقهن.

وهنا يكون موقف عمر هو التدخل لـ«تقييد المباح»، ومثل هذا التقييد للمصلحة من حق ولي أمر المسلم، وهو تقييد مؤقت ومعلل، ولصحابة كبار يعتبرون أسوة لعامة الناس، ومثل هذا يشرع للإمام العادل أن يلجأ إليه في سياسة الرعية، ولهذا نظائر في فقه عمر، مثل منعه الذبح في بعض أيام الأسبوع؛ ليتوافر اللحم لعامة الناس بقية الأيام.

وقال الإمام الطبري: وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة - رحمة الله عليهم - نكاح اليهودية والنصرانية، حذارًا من أن يقتدي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني، فأمرهما بتخليتهما[162].

ولي فتوى مطولة في زواج المسلم من الكتابية في عصرنا - وبخاصة الكتابية الأجنبية كالأوروبية والأمريكية يتزوجها المسلم العربي أو الشرقي - ملت فيها إلى المنع، أوالتقييد على الأقل، حتى تتوافر شروط أربعة لا بد منها، وقد بنيت ذلك على نصوص الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة[163]

---

(162) «تفسير الطبري» (366/4) ط. المعارف.

(163) انظر: كتابنا «فتاوى معاصرة» ج1 (ص462) ط. ثانية.

فلتراجع، وهو تحريم غير عام ولا دائم، بل موقوت ومرهون بسببه.

وفي عصرنا نجد كثيرًا من الدول تحرم على أبنائها العاملين في السلك الدبلوماسي، والسلك العسكري - في مستوى معين - الزواج بالأجنبيات، حرصًا على أبنائها، وحفاظًا على أسرارها.

المهم أنه لا يوجد معنا نص قطعي الثبوت والدلالة، اجتهد فيه عمر اجتهادًا يغاير ما دل عليه بطريق القطع.

بل روى البخاري عن نافع مولى ابن عمر: أنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: إن الله حرم المشركات على المؤمنات، ولا أعلم من الإشراك شيئًا أكبر من أن تقول المرأة: ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله[164].

وهو مذهب الإمامية[165]. ومال إليه في عصرنا شيخنا الشيخ عبد الحليم محمود - شيخ الأزهر الأسبق[166]، كما مال إليه الشهيد سيد قطب في تفسيره لآية البقرة[167].

فكيف يكون النص قطعيًا، وهو يحتمل مثل هذا الخلاف؟

* * *

---

(164) انظر: «البخاري مع الفتح» (416/9) حديث (5285) باب قول الله تعالى: {وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ... } من كتاب الطلاق، وانظر: «تفسير ابن كثير» (258/1) ط.الحلبي. و«تفسير القرطبي» (68/3) ط. دار الكتب.

(165) انظر: «شرائع الإسلام» للحلي (294/2).

(166) انظر: «فتاوى الشيخ عبد الحليم محمود» (128/2).

(167) انظر: في ظلال القرآن (241/1، 242) ط. دار الشروق.

قضية الطلاق الثلاث

والشاهد الخامس هو: اجتهاد عمر بإيقاع طلاق الثلاث - بلفظة واحدة - ثلاثًا، تبين به الزوجة بينونة كبرى، ولا تحل لزوجها حتى تنكح زوجًا غيره، على خلاف ما كان معمولًا به في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد أبي بكر، وصدر من خلافة عمر نفسه، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس، الذي رواه مسلم.

ونبادر فنقول هنا: إن النص الذي اجتهد فيه عمر ليس قطعي الثبوت، فليس هو قرآنًا، ولا حديثًا متواترًا، حتى إن البخاري لم يخرجه.

كما أنه ليس قطعي الدلالة، ففيه تأويلات كثيرة، يذكرها أتباع المذاهب، وشُرَّاح الحديث، ويمكن الرجوع إليها في كتاب مثل «نيل الأوطار» للشوكاني.

على أن اجتهاد عمر هنا كان ضربًا من التعزير الموكول إلى الإمام، ظن فيه ردعًا للقوم عن تتابعهم في أمر الطلاق، واستهتارهم به، فألزمهم بما أرادوه لأنفسهم من الاستعجال فيما كان لهم فيه أناة، وأوقع عليهم الثلاثة عقوبة لهم.

وقد بين الإمام ابن تيمية وتلميذه المحقق ابن القيم في عدد من كتبهما: أن هذا من الأحكام التعزيرية التي تتغير بحسب اقتضاء المصلحة لها زمانًا ومكانًا وحالًا، وليس من الأحكام الثابتة، وأن عمر رضي الله عنه في آخر أيامه ندم عليه، وودّ لو كان منع الناس منه بدل إلزامهم به وإيقاعه

عليهم[168]، وقد ذكر ابن القيم ذلك في ألوان السياسة الشرعية التي ساس بها عمر الأمة في عهده، ونقل عن شيخه الكلمات البينة التالية.

قال ابن القيم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

ومن ذلك: إلزامه للمطلق ثلاثًا بكلمة واحدة بالطلاق، وهو يعلم أنها واحدة، ولكن أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بإلزامهم به. ووافقه على ذلك رعيته من الصحابة، وقد أشار هو إلى ذلك، فقال: «إن الناس استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أن أمضيناه عليهم؟» فأمضاه عليهم ليقلوا منه، فإنهم إذا علموا أن أحدهم إذا أوقع الثلاث جملة وقعت، وأنه لا سبيل له إلى المرأة: أمسك عن ذلك، فكان الإلزام به عقوبة منه لمصلحة رآها.

ولم يكن يخفى عليه أن الثلاث كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر تجعل واحدة، بل مضى على ذلك صدر من خلافته، حتى أكثر الناس من ذلك، وهو اتخاذ لآيات الله هزوًا، كما في المسند وسنن النسائي وغيرهما من حديث محمود بن لبيد «أن رجلًا طلق امرأته ثلاثًا، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: **أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ فقال رجل: ألا أضرب عنقه يا رسول الله؟**» فلما أكثر الناس من ذلك عاقبهم به، ثم إنه ندم على ذلك قبل موته، كما ذكره الإسماعيلي في مسند عمر.

قال ابن القيم: فقلت لشيخنا: فهلا تبعت عمر في إلزامهم به عقوبة؟ فإن جمع الثلاثة محرم عندك؟ فقال: أكثر الناس اليوم لا يعلمون أن ذلك محرم،

(168) انظر: «إغاثة اللهفان» ج1، (ص246)، وما بعدها.

ولا سيما والشافعي يراه جائزًا فكيف يعاقب الجاهل بالتحريم؟

قال: وأيضًا فإن عمر ألزمهم بذلك، وسد عليهم باب التحليل «زواج المحلل» وأما هؤلاء: فيلزمونهم بالثلاث، وكثير منهم يفتح لهم باب التحليل.

فإنه لا بد للرجل من امرأته، فإذا علم أنها لا ترجع إليه إلا بالتحليل سعى في ذلك، والصحابة لم يكونوا يسوغون ذلك، فحصلت مصلحة الامتناع من الجمع من غير وقوع مفسدة التحليل بينهم.

قال: ولو علم أن الناس يتتابعون في التحليل لرأى أن إقرارهم على ما كان عليه الأمر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدرًا من خلافته، أولى. وبسط شيخنا الكلام في ذكل بسطًا طويلًا[169]. اهـ.

وقال الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه «تعليل الأحكام»: لم يكن في فعل عمر مخالفة للشارع، حيث لم يغير أمرًا لازمًا، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التي أباحها الله في الطلقتين الأوليين، ولم تكن الرجعة لازمة لكل مطلق ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك، ولولي الأمر أن يمنع الناس بعض المباحات زجرًا لهم، وعقابًا على ارتكابهم المحظور[170].

* * *

---

(169) «الطرق الحكمية» لابن القيم (ص16، 17).

(170) «تعليل الأحكام» (ص58، 59) ط. دار النهضة العربية ببيروت.

الزيادة في عقوبة شارب الخمر

والشاهد السادس هو: زيادة عمر رضي الله عنه عقوبة شارب الخمر عما كان عليه الحال في عهد النبوة وخلافة الصديق.

والواقع أن الفاروق هنا لم يخالف نصًّا قطعيًّا ولا ظنيًّا، والذي دلت عليه النصوص الصحيحة كما رواه البخاري وغيره: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقدر حدًّا معينًا لشارب الخمر، بل ضرب «نحوًا من أربعين» وكلمة «نحوًا» للتقريب لا للتحديد، وقد روى أنس أنهم كانوا يضربون بالنعال والثياب وما تيسر لهم، وهذا ليس من نوع الجلد المعروف في الحدود، ومن ثم اختلف عدد الضرب ما بين عهد أبي بكر، وعهد عمر، وعهد عثمان، وعلي رضي الله عنه ت.

ولهذا حكى الطبري وابن المنذر وغيرهما عن طائفة من أهل العلم: أن الخمر لا حد فيها، وإنما فيها التعزير، بدليل الأحاديث الصحيحة التي سكتت عن تعيين عدد الضرب، وما جاء عن ابن عباس وابن شهاب من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقتصر في ضرب الشارب على ما يليق بحاله.

وبهذا تعقب الحافظ في «الفتح» نقل من حكى الإجماع على أن في الخمر حدًّا واجبًا[171].

وقال الإمام الشوكاني في متن «الدرر البهية»: من شرب مسكرًا - مكلفًا مختارًا - جلد على ما يراه الإمام: إما أربعين جلدة، أو أقل، أو أكثر، ولو

---

(171) «فتح الباري» ج(15) (ص77) ط. الحلبي.

بنعال.

وأكد ذلك شارحه السيد صديق حسن خان في «الروضة الندية» أخذًا من مجموع الأحاديث الواردة في الباب قائلًا: فيكون على هذا من جملة أنواع التعزير[(172)].

والظاهر من صنيع الإمام البخاري في صحيحه: أن هذا هو مذهبه أيضًا، كما ذكر الحافظ بن حجر قال: فإنه لم يترجم بالعدد أصلًا، ولا أخرج هنا في العدد الصريح شيئًا مرفوعًا[(173)].

ولو سلمنا أن في عقوبة الخمر حدًّا معلومًا، وأنه أربعون، فإن زيادة عمر عليه، تعتبر عقوبة تعزيرية زائدة على الحد لظرف معين، وهذا من حق الإمام، كما كان عمر يزيد من شرب الخمر في نهار رمضان، تغليظًا عليه لحرمة الشهر، ونحو ذلك.

* * *

---

(172) «الروضة الندية شرح الدر البهية» ج(2) (ص283).

(173) «فتح الباري» ج(15) (ص79، 80).

إسقاط اسم الجزية عن نصار بني تغلب

والشاهد السابع: إسقاط اسم الجزية عن نصارى بني تغلب، والحق ما بيناه من قبل، وهو: أن عمر هنا لم يعطل النص، وإنما عمل بمقصوده، فلم يكن رضي الله عنه جامدًا ولا حرفيًّا، بل يدور وراء مقاصد الشريعة وأسرارها، وهو ما تعلمه في مدرسة النبوة.

وبنو تغلب هؤلاء كانوا عربًا ذوي عدد وشوكة، وكانوا يأنفون من هذا العنوان «الجزية» فطلبوا أن يؤخذ ما يؤخذ منهم باسم الصدقة أي الزكاة، ولو كانت مضاعفة، وأجابهم عمر رضي الله عنه إلى ما طلبوا، بعد أن تردد أو رفض في أول الأمر، فقد رأى المصلحة في ذلك للإسلام وأمته؛ إذ لا عبرة بالأسماء متى وضحت المسميات، وقال فيما ذكره ابن قدامة في «المغني»: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الاسم! والخلاصة أن عمر أسقط الاسم، ولم يسقط الحكم.

وربما يعترض معترض قائلًا: إن دفعهم الجزية باسم الزكاة أوا لصدقة، ينافي «الصغار» الذي وصفهم الله به حين إعطاء الجزية؛ إذ قال تعالى بعد الأمر بقتالهم: **{حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ}** [التوبة: 29].

فالمسلمون مأمورون بقتال هؤلاء الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية، والذين دفعوا المسلمين إلى قتالهم بما ارتكبوه في حقهم، حتى يجبروهم على الخضوع والتسليم والإذعان لحكم المسلمين، وهذا هو المراد بالصغار في الآية الكريمة.

وقد عرضنا لهذه المسألة في دارستنا هذه من قبل، فليرجع إليها.

* * *

قضية التسعير

وأما مسألة «التسعير» وامتناع النبي صلى الله عليه وسلم عنه في زمنه، وإفتاء من بعده من الصحابة أو التابعين بالجواز في أحوال معينة.

فالواقع أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما امتنع عن التسعير في حالة غلاء طبيعي، نتيجة للسنن والأسباب التي أقام الله عليها هذا العالم، وإليه الإشارة بقوله: **«فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق»**(174) ولهذا جاء في بعض الروايات: **«بل ادعوا»**(175).

أي الجئوا إلى الله أن يكشف عنكم أسباب الغلاء، ويهيئ أسباب الرخاء.

ولم يكن الغلاء نتيجة لتدخل عوامل مفتعلة في السوق من تلاعب بعض التجار بالأسعار، واحتكارهم للسلع، وظلمهم للمستهلكين، وتواطؤهم عليهم.

ففي الحالة التي يكون فيها الغلاء «لقلة الشيء وكثرة الخلق» كما يعبر ابن تيمية، أو «لقانون العرض والطلب» كما يعبر الاقتصاديون في زمننا، يترك الأمر للناس، ولحرية السوق، وهو ما جاء فيه الحديث.

وفي حالات الاحتكار والتلاعب والظلم يكون التسعير جائزًا بل واجبًا،

---

(174) الحديث رواه أبو داود في البيوع (3451) وتتمته: «وأني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحد منكم يطالبني في دم ولا مال» وسكت عليه هو والمنذري، ورواه الترمذي في البيوع (1314) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه في التجارة (2200) كلهم عن أنس.

(175) الحديث رواه أبو داود عن أبي هريرة (3450): أن رجلًا جاء فقال: يا رسول الله سعّر. فقال: «بل ادعوا». وفي مختصر المنذري: «بل ادعوا» (3450).

كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية[176]، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد.

وبهذا كله، يتبين لنا بوضوح أن كل الشواهد التي استدل بها القائلون بتقديم المصالح على النصوص القطعية، لا يوجد فيها أي دليل على دعواهم الكبيرة.

* * *

(176) انظر: كتابنا «الحلال والحرام» ص (244، 245) ط 16، مكتبة وهبة، وانظر «رسالة الحسبة» لابن تيمية، والطرق الحكمية لابن القيم (ص214) وما بعدها، طبعة السنة المحمدية بالقاهرة.

رد عام على ما ادعوه على الفاروق

وبعد أن رددنا تفصيلًا على الوقائع والأمثلة التي ذكروها عن الفاروق، نرد على هذه الدعاوى عن عمر رضي الله عنه ، ردًّا كليًّا عامًّا، فنقول:

إن عمر بن الخطاب ـ كغيره من فقهاء الصحابة ـ كان وقافًا عند نصوص الكتاب والسنة، لا يقدم عليهما رأيه ولا رأي غيره، ما دام الحكم قد استبان له من النص، كما قال تعالى: **{يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}** [الحجرات: 1].

ولهذا كان مما وصف به عمر: أنه كان وقافًا عند كتاب الله[177].

وهذه بدهية تاريخية تشهد لها وقائع لا تحصر من سيرة عمر.

أ- من ذلك: الحادثة الشهيرة التي ردت فيها المرأة عليه وهو يخطب فوق المنبر، محاولًا تحديد المهور، مستشهدًا بمهور بنات النبي صلى الله عليه وسلم وأزواجه، فما كان إلا أن عارضته امرأة في المسجد بقوله تعالى: **{وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔاۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا}** [النساء: 20] وما كاد عمر يسمع هذه الآية من المرأة حتى رجع عن رأيه قائلًا كلمته الشهيرة: أصابت المرأة وأخطأ عمر[178]!

هذا مع أن الآية الكريمة ليست نصًّا صريحًا في القضية، ويمكن أن يحمل ذكر القنطار فيها على المبالغة، فالمبالغة أحيانًا تكون بالتكثير كما هنا، وأحيانًا تكون بالتقليل كما في حديث أبي

---

(177) روى ذلك البخاري.

(178) ذكر الواقعة ابن كثير، وعزاها إلى أبي يعلى في مسنده عن مسروق، وقال: إسناده جيد قوي. كما عزاها إلى ابن المنذر أيضًا (ج467/1).

بكر: «والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه».

ورغم هذا، عدل عن رأيه في التحديد، لما لاح له من ظاهر الآية.

ب- وقد ذكرنا من قبل عن عمر قوله: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن».

روى محمد بن إبراهيم التيمي عن عمر رضي الله عنه قال: «أصبح أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم أن يعوها، وتفلتت منهم أن يرووها، فاستبقوها بالرأي».

وروى عنه حرقة بن أبي عبد الله أنه قال: «أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلتت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم».

وقد روى هذا المعنى عن عمر من عدة طرق بأسانيد في غاية الصحة، كما قال العلامة ابن القيم(179).

ج- وعن عمر رضي الله عنه قال: أيها الناس، اتهموا الرأي في الدين، فلقد رأيتني وأني لأرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيي، فأجتهد ولا آلو، وذلك يوم أبي جندل، والكتاب يكتب، وقال: «اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم» فقال: يكتب: باسمك اللهم. فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبيت. فقال: «**يا عمر، تراني قد رضيت وتأبى؟!**»(180).

---

(179) «إعلام الموقعين» ج1 (ص55).

(180) «إعلام الموقعين» ج1 (ص55، 56).

د- وروى الشعبي قال: كتب عمر إلى شريح «القاضي»:

«إذا حضرك أمر لا بد منه، فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني ولا أرى مؤامرتك إيَّاي إلا خيرًا لك، والسلام».

«هـ» وفي معاملة المجوس، وتحديد علاقة الدولة الإسلامية بهم لم يدر عمر ما يصنع بهم، وكيف يعاملهم، حتى روى له عبد الرحمن بن عوف أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس البحرين، فعمل به.

و- وأراد قسمة مال الكعبة، حتى احتج عليه أبي بن كعب بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك، فأمسك.

ز- وكان يرد النساء اللواتي حضن «في الحج» ونفرن قبل أن يودعن البيت، حتى أخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لحائض في ترك طواف الوداع، فأمسك عن ردهن، اتباعًا لأمر النبي صلى الله عليه وسلم.

ح- وكان يفاضل بين ديات الأصابع - على أساس تفاوتها في المنافع - حتى بلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المساواة بينها، فترك قوله وأخذ بالمساواة.

ط- وكان يرى الدية للعصبة فقط، وأن المرأة لا ترث من دية زوجها، فلما أخبره الضحاك بن سفيان بأن النبي صلى الله عليه وسلم ورث المرأة بالدية، رجع عن قوله.

ي- وأراد رجم مجنونة، حتى أعلم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**رفع القلم عن ثلاث ...** » فأمر ألا ترجم.

ك- وأنكر على حسان الإنشاد في المسجد، فأخبره هو وأبو هريرة: أنه قد أنشد فيه بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسكت عمر.

ل- وهم بترك الرمل في الطواف «والرمل: سرعة المشي مع تقارب الخُطا» ثم ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فقال: لا يحب لنا نتركه[181].

هذا هو عمر، وهذه مواقفه أمام النصوص - التي لم يصل معظمها إلى مرتبة القطعية - اتباع والتزام، ونزول عن رأيه إلى مقتضاها، فكيف يقال: إنه علق نصوصًا قطعية بمجرد رأيه واجتهاده؟!!.

خصيصة المنهج العمري:

إن للمنهج العمري خصائص تميزه عند الدارسين المتعمقين:

1 - لقد كان منهج عمر في آرائه واجتهاداته المتعلقة بالسياسة الشرعية هو المنهج الوسط المتوازن الذي نعتبره هو المعبر عن روح الإسلام، ووسطية الإسلام، إنه المنهج الذي يوازن بين النظر في النصوص الشرعية الجزئية، والمقاصد الشرعية الكلية، وبعبارة أخرى: إنه ينظر إلى النصوص في ضوء المقاصد.

وسنبين فيما يأتي أن هناك مدارس ثلاثًا في هذه القضية:

---

(181) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، ج1 (ص144، 145).

أ- المدرسة التي تعنى بجزئيات النصوص وتتشبث بها، ولا تلتفت إلى المقاصد العامة، والقواعد الكلية. وهم الجامدون من الشرعيين، الذين سميتهم «الظاهرية الجدد».

ب- ويقابلها: المدرسة التي تنظر في المقاصد والمصالح - حسب رؤيتها - ولا تلتفت إلى النصوص، ولا تبالي بها، وهؤلاء المتغربون الذين يريدون أن تدور شريعة الله في فلك حضارة الغرب وفلسفاته المادية والوضعية.

« ج » والمدرسة الثالثة هي «المدرسة الوسطية» مدرسة التوازن والتكامل بين النصوص والمصالح والمقاصد، والتي لا ترى بينهما تعارضًا حقيقيًّا، فلا يمكن أن تصطدم مصلحة حقيقية بنص قطعي ولا العكس، ولو حدث هذا ظاهرًا فلا بد من أحد احتمالين: إما أن يكون النص غير قطعي، أو غير ثابت بالمرة، أو له تأويل آخر سائغ، وإما أن تكون المصلحة موهومة غير حقيقية، وهذا هو منهج المدرسة العمرية.

2 - ثم إن عمر لم يكن يتخذ رأيه في سرعة وعجلة، بل كان يفكر في الرأي ويديره في نفسه، وقد يصبر عليه طويلًا حتى يصهره وينضجه، كما رأينا لك في قضية تقسيم الأرض المفتوحة.

3 - وأمر آخر، وهو أن عمر - في غالب آرائه - لم يكن يتخذها منفردًا، كالمستبدين من الملوك والسلاطين، بل كان عادته الاستشارة فيما ينوبه من أمور، كما صح عنه ذلك في وقائع كثيرة.

وهنا نجده في قضية تقسيم الأرض قد استشار، فأشار عليه علي ومعاذ بعدم تقسيمها، بل روي أن عثمان وطلحة كانا من الموافقين على هذا الرأي

أيضًا، بهذا توافق عمر - ومعه هؤلاء الصحابة الأجلاء - على عدم التقسيم، حفظًا لحقوق الأجيال الآتية حتى لا يجور عليهم الجيل الحاضر بما يتوسع فيه من الإنفاق.

وهكذا كان عمر، كان يكون رأيه، بعد عرضه على من عنده، أو بالقرب منه من الصحابة، كما رأيناه في زكاة الخيل، قد استشار الصحابة في شأنها، فأشاروا عليه بما يرونه دينًا وشرعًا، وخصوصًا عليًّا رضي الله عنه .

رحم الله عمر، فقد كان «مدرسة» متميزة في فقه الإسلام، ذا بصيرة في فهم القرآن والسنة، والسير على هداهما، فرضي الله عنه وعن الخلفاء الراشدين المهديين، وعن الصحابة أجمعين.

* * *

أسس ومرتكزات في فقه السياسة الشرعية

فقه النصوص في ضوء المقاصد.

فقه الواقع.

فقه الموازنات.

فقه الأولويات.

فقه التغيير.

* * *

أسس ومرتكزات السياسة الشرعية

السياسة الشرعية التي ننشدها ونتحدث عنها، ليست مجرد دعوى تدّعى، أو شعار يرفع ولا مادة «هلامية» يكيفها من يشاء بما يشاء.

ثوابت ومتغيرات:

إنما هي مجموعة من المفاهيم الشرعية في تدبير أمر الأمة العام في ضوء الشريعة السمحة، بعض هذه المفاهيم من «الثوابت» التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وبعضها من «المتغيرات» القابلة للتغير في إطار الثوابت، فهي مشدودة إليها، تنطلق منها، وترجع إليها، وتدور حولها.

والثوابت دائمًا قليلة ومحدودة من ناحية «الكم» ولكنها في غاية الأهمية من ناحية «الكيف» لأنها هي التي تجسد وحدة الأمة وتميُّزها وقدرتها على الصمود محتفظة بمقوماتها وخصائصها.

وهذه «الثوابت» تعبر عنها «القطعيات» من نصوص القرآن والسنة، مما انعقد عليه إجماع الأمة، واستقر عليه أمرها علمًا وعملًا، نظرًا وتطبيقًا.

وذلك مثل قيام نظامها الفكري والتربوي والتشريعي على أساس العقيدة، المتمثلة في التوحيد والرسالة والجزاء في الآخرة، وإقامة الشعائر العبادية لله وحده من الصلاة والصيام والزكاة والحج، والذكر والدعاء، وترسيخ القيم الأخلاقية في الحياة من العدل والإحسان، والعفاف والإحصان، والصدق والأمانة، والرحمة والبر، وسائر الفضائل الربانية والإنسانية، واحترام كرامة الإنسان وفطرته والدفاع عن حقوق الإنسان المستضعف وحرماته، بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو اعتقاده أو وطنه، واعتبار الأمة المسلمة

مكلفة بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في العالم كله، والوقوف في وجه الإلحاد والإباحية، والظلم والاستعباد، وأن هذه الأمة أمة واحدة في عقيدتها ووجهتها، وفي قبلتها ومرجعيتها، وأن قوتها في وحدتها، وضعفها في تفرقها.

ومن هذه الثوابت: مرجعية القرآن والسنة، وفرضية الحكم بما أنزل الله، وتحقيق العدل بين الناس، وأداء الأمانات إلى أهلها واختيار الحاكم عن طريق البيعة، وتثبيت قاعدة الشورى، والنصيحة في الدين، والطاعة في المعروف، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والحملة على كل متكبر جبار، وكل متأله في الأرض، والتنديد بمن يتبعون كل جبار عنيد، ومقاومة الظلم والطغيان من أي جهة كانت.

ومنها: تربية الشباب على معاني الجد والاستقامة والفضيلة، والفتيات على معاني الطهر والعفاف والإحصان، والأمة كلها على معاني الحق والخير وعمل الصالحات، والتواصي بالحق والصبر، والمسارعة إلى أداء الواجبات قبل طلب الحقوق.

ومن هذه الثوابت: نشر العلم، ومحاربة الجهل والأمية والتخلف، وتكوين العقيلة العلمية التي ترفض الجمود والتقليد، وتؤمن بالنظر والتفكر والحجة والبرهان، وتقاوم الخرافات والأباطيل.

ومنها إشاعة التسامح مع المخالفين، ورفض الإكراه في الدين، وفتح باب الحوار مع الآخر، والترحيب بالإخاء والمساواة بين الناس، والدعوة إلى عالم إنساني متعارف، ومتعاون على البر والتقوى، لا يعتدي فيه قوي على

ضعيف، ولا يستأثر بخيره أناس على حساب آخرين.

ومنها: المحافظة على حياة الناس وصحتهم البدنية والعقلية، وعلى أعراضهم وأموالهم، وعلى أنسابهم وذرياتهم وعلى أمنهم وحرماتهم وخصوصياتهم، وحريّاتهم الدينية والمدنية والسياسية.

ومنها: كسب المال من حله، وتنميته بالطرق المباحة، وإنفاقه في وجوهه المشروعة، وتحريم الربا والميسر وأكل أموال الناس بالباطل، والعمل على تنمية الإنتاج، وترشيد الاستهلاك، واستقامة التداول، وعدالة التوزيع.

ومنها: إحلال ما أحل الله، وتحريم ما حرم الله، ومطاردة المحرمات من المجتمع، وخصوصًا الكبائر الموبقات: من القتل والزنى وشرب المسكرات، وتناول المخدرات، وإشاعة الفاحشة، وأكل أموال الضعفاء كاليتامى، والإثراء من الحرام، كالتجارة في السلع الفاسدة والملوثة، وغيرها من كبائر الإثم والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغي بغير الحق.

تلك هي أهم الثوابت التي لا خلاف عليها، وإنما الخلاف يتركز حول المتغيرات، وإن كان عصرنا قد ابتلى بأناس يريدون تحويل الثوابت إلى متغيرات، والقطعيات إلى محتملات، لئلا يبقى للأمة شيء تحتكم إليه، وتعوّل عليه.

والفقه الذي نتبناه في السياسة الشرعية هو: الذي يربط المتغيرات بالثوابت، ويرد المتشابهات إلى المحكمات، والجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، وهو الفقه الذي كان عليه الصحابة والخلفاء الراشدون، ومن سار على دربهم من التابعين لهم بإحسان.

المرتكزات الخمسة:

يقوم هذا الفقه المنشود - الذي ينبثق من العقيدة، ويعتمد على الشريعة، وتؤيده القيم والأخلاق - على عدة أسس ومرتكزات أساسية، نجملها فما يلي، ثم نفصلها ونشرحها بعد ذلك.

المرتكز الأول: فقه النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية.

المرتكز الثاني: فقه الواقع، وتغير الفتوى بتغيره.

المرتكز الثالث: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد.

المرتكز الرابع: فقه الأولويات.

المرتكز الخامس: فقه التغيير.

وسنفرد كل واحد من هذه المرتكزات بحديث يشرحه، ويوضح حقيقته والمراد منه في هذا المقام بالتفصيل المناسب إن شاء الله.

* * *

المرتكز الأول
فقه النصوص في ضوء المقاصد

إن أول ما يرتكز عليه فقه السياسة الشرعية الذي ننشده، هو: أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها.

مدارس ثلاث في فقه المقاصد:

وقد ذكرت في دراسة أخرى لي حول مقاصد الشريعة: أن في هذا القضية مدارس ثلاثًا لكل منها وجهة وطريق.

1 - **المدرسة الأولى:** التي تعنى بالنصوص الجزئية، وتتشبث بها، وتفهمها فهمًا حرفيًّا، بمعزل عما قصد الشرع من ورائها، وهؤلاء هم الذين سميتهم من قديم «الظاهرية الجدد»، فهم ورثة الظاهرية القدامى الذين أنكروا تعليل الأحكام أو ربطها بأي مقصد، بل قالوا: إن الله تعالى كان يمكن أن يأمرنا بما نهانا عنه، وأن ينهانا عما أمرنا به.

هؤلاء ورثوا عن الظاهرية: الحرفية والجمود، وإن لم يرثوا عنهم سعة العلم.

2 - **والمدرسة الثانية:** هي المدرسة المقابلة لهؤلاء، وهي التي تزعم أنها تعنى بمقاصد الشريعة، و«روح» الدين، مغفلة نصوص القرآن العزيز والسنة الصحيحة، مدعية أن الدين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة، فإذا واجهتهم بمحكمات النصوص لفوا وداروا، وتأوَّلوا فأسرفوا، وحرَّفوا الكلم

عن مواضعه، وتمسكوا بالمتشابهات وأعرضوا عن المحكمات، وهؤلاء هم «أدعياء التجديد» وهم في الواقع دعاة التغريب والتبديد.

3 - والمدرسة الثالثة: المدرسة الوسطية التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى، ومن صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية، بل تفهمها في إطارها وفي ضوئها، فهي ترد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها، معتصمة بالنصوص «القطعية» في ثبوتها ودلالتها، فالاستمساك بها: استمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، ومتشبثة كذلك بما أجمعت عليه الأمة إجماعًا يقينيًّا حقيقيًّا، بحيث غدا يمثل «سبيل المؤمنين» الذي لا يجوز الانحراف أو الصد عنه.

وهذه هي المدرسة التي نؤمن بها، ونتبنى منهجها، ونراها هي المعبرة عن حقيقة الإسلام، والرادة عنه أباطيل خصومه، والتي أحسنت الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه الصلاة والسلام.

* * *

1 - مدرسة «الظاهرية الجدد»
فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

وأود أن أبدأ هنا بالرد على المدرسة الأولى: مدرسة التمسك بالنصوص الجزئية مع إغفال المقاصد الكلية، وهي التي سميتها «الظاهرية الجدد» فإنهم بجمودهم وتشددهم - بالرغم من إخلاصهم وتعبدهم - يضرُّون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته ضررًا بليغًا، ويشوهون صورته أمام مثقفي العصر، كما يبدو ذلك واضحًا في موقفهم من قضايا المرأة، وقضايا الاقتصاد والسياسة والإدارة، وخصوصًا العلاقات الدولية، والعلاقة بغير المسلمين.

هم في قضية المرأة يدعون إلى منعها من العمل، وإن كانت هي أو عائلتها في أمس الحاجة إليه.

وهم لا يقبلون أن تشهد المرأة في الانتخابات ويكون لها صوت بالإيجاب أو بالسلب.

ناهيك أن ترشح لمجلس للشورى أو للنواب أو حتى للبلدية.

وهم يدعون إلى أن تأخذ منه مواطنينا المسيحيين وأمثالهم: الجزية باسمها وعنوانها، وأن لا نبدأهم بالسلام، وإذا لقيناهم في الطريق ألجأناهم إلى أضيقه، وأن نطبق عليهم ما ذكره الفقهاء حرفيًّا في العصور الماضية من أحكام أهل الذمة.

وهم يعترضون على ما ذكره الماوردي وغيره في أحكامه السلطانية من

جواز تولي أهل الذمة وزارة التنفيذ، بل هم ينكرون ترشيحهم للمجالس النيابية.

وهم يرفضون تحديد مدة الولاية لرئيس الدولة، ولا بد أن تكون لمدى الحياة، وينكرون على من أجاز التحديد، بأنه تقليد للكفار.

وهم يرفضون الاقتباس من غيرنا، معتبرين ذلك من «الإحداث في الدين» وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ومن هنا يعتبرون الديمقراطية كلها «منكرًا» تجب مقاومته وأخذ القرار بالأكثرية «بدعة غربية» مستوردة.

وكذلك فكرة تكوين «الأحزاب» أو «الجماعات» كلها تدخل في دائرة الحديث الصحيح المتفق عليه «**من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد**» أي مردود عليه.

وهم يرفضون التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والابتكار في أساليب الدعوة، ويرون أن تبقى الحياة كما كانت في عصور السلف مظهرًا ومخبرًا ... إلى آخر تلك المجموعة من الأفكار والمفاهيم التي يضيق المقام عن حصرها الآن. وقد رددنا عليها في كتبنا السابقة، وخصوصًا كتاب «من فقه الدولة في الإسلام» وكتابنا «فتاوى معاصرة».

وسنبين فيما يلى خطأ هذه المدرسة، وأنها لم تحسن الفهم عن الله ورسوله، كما ينبغي أن يكون.

قيام الشريعة على رعاية المصالح:

ولقد اتفق جمهور علماء الأمة على أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق

مصلحة ا لعباد في المعاش والمعاد، وأن الله سبحانه لا يعود عليه شيء منها، فهو غنيّ عن العالمين، وإنما أراد بها الخير والصلاح لخلقه، فلابد للعالم من تحري معرفة مقصود الله تعالى من شرعه، وإنما تُعرف مقاصد الشريعة باستقراء الأحكام المتنوعة، وتتبع النصوص المتعددة، وتعليلاتها المختلفة، التي يفيد مجموعها يقينًا بمقصد الشريعة، وليس لأحد أن يدَّعي على الشريعة مقاصد كلية لم تدل عليها الأدلة الجزئية، أو ينفي عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به.

ومن الكلمات المضيئة التي يتناقلها أهل العلم هنا ما قاله الإمام ابن القيم في «إعلامه»: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[182].

وهذا كلام ينبغي أن نعض عليه بالنواجذ، وأن نواجه به الجامدين الذين يتمسحون بابن القيم وشيخه ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهما هذه الروح، وهذه البصيرة، التي تنظر إلى الشريعة هذه النظرة، وترى ذلك أساسًا لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان، وفقًا للمقاصد والأهداف والمصالح التي راعاها الشارع عند تشريعه للحكم، إيجابًا واستحبابًا، أو تحريمًا أو كراهة إو إباحة.

---

(182) «إعلام الموقعين» (3/14 - 15).

والأدلة على وجوب تغير الفتوى بتغير موجباتها كثيرة لا يتسع المقام لها هنا، وقد بيَّنَّاها في كتب أخرى(183)، وسنعود إليه في حديثنا عن «فقه الواقع» وتغير الفتوى بتغيره.

إنما الذي يهمنا ذكره وتأكيده هنا ما نبَّه عليه ابن القيم، وهو ارتباط ذلك بتقرير قيام الشريعة على رعاية المصالح، وعلى هذا الأساس يجب مطاردة فكرة «الحيل» التي انتشرت لدى بعض المتأخرين للتحايل على فعل بعض المحرَّمات، أو إسقاط بعض الواجبات.

كما نؤكد هنا أن كل حكم شرعي لا بد أن يكون وراءه تحقيق مصلحة: ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفق تقسيم الأصوليين لمراتب المصالح، وقد يكون تحقيق المصلحة في صورة سلبية، بمعنى درء المفسدة.

وقد جوَّد الإمام أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته» الحديث عن هذه «المقاصد» وأفرد لها جزءًا خاصًّا من كتابه ينبغي أن يُراجَع(184).

كما أفرده بالتأليف في عصرنا العلَّامة محمد الطاهر بن عاشور، واستدرك بعض الاستداركات المهمة، وكتب فيه كثير من العلماء والباحثين في عصرنا، وباب العلم مفتوح، ولك مجتهد نصيب.

---

(183) انظر: كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» فصل: تغير الفتوى، ضمن عوامل السعة والمرونة في الشريعة (ص200 - 229).

(184) انظر: الجزء الثاني من «الموافقات»، وانظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، وانظر: ما كتبناه عن المقاصد في كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»، وفي دراستنا عن (أصول الفقه الميسر) المنشورة في «حولية كلية الشريعة» بجامعة قطر، العدد الحادي عشر.

فقهاء الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة:

ومن استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة رضي الله عنه ت مثل الخلفاء الراشدين، وأبَيّ ومعاذ وزيد بن ثابت، وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعائشة، وغيرهم، ونظر إلى فقههم وتأمله بعمق، تبيَّن له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله الأوامر والنواهي من حكم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة، أو حكموا في قضية، لم يغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماس للنصوص الجزئية، ولا العكس، بل ربطوا الجزئيات بالكليات والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد، بعيدًا عن الحرفية والجمود.

ولهذا وجدنا معاذ بن جبل الذي أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إ لى اليمن معلمًا وقاضيًا وواليًا، وأمره أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم، ليردها في فقرائهم، وحذَّره أن يأخذ كرائم أموالهم، أي أحسنها وأفضلها «من المواشي والزروع وغيرها» بل يأخذ الوسط منها، لا الأجود ولا الردئ، وكان مما قاله له فيما رواه أبو داود وغيره: «**خذ الحَبَّ من الحَبِّ، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر**»[185].

ولكن معاذًا رضي الله عنه الذي جاء في الحديث أنه أعلم الصحابة بالحلال والحرام[186] ـ لم يجمد على ظاهر الحديث، بحيث لا يأخذ من الحَبِّ

---

(185) رواه أبو داود في الزكاة (1599)، وسكت عليه هو والمنذري «مختصر السنن» حديث (1534)، وابن ماجه في الزكاة (1814)، والحاكم (388/1)، وصححه على شرط الشيخين إن صح سماع عطاء بن يسار من معاذ، وقال الذهبي: لم يلقه.

(186) جزء من حديث: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر ... » الحديث

إلا الحَبَّ ... إلخ، ولكنه نظر إلى المقصد من أخذ الزكاة، وهو التزكية والتطهير للغني: نفسه وماله، وسد خلة الفقهاء من المؤمنين، والمساهمة في إعلاء كلمة الإسلام، كما تنبئ عن ذلك مصارف الزكاة، فلم ير بأسًا من أخذ قيمة العَيْن الواجبة في الزكاة، وخصوصًا أن أهل اليمن أظلهم الرخاء في رحاب عدل الإسلام، في حين تحتاج عاصمة الخلافة إلى مزيد من المعونات، فكان أخذ القيمة - ملبوسات ومنسوجات يمنية - أيسر على الدافعين، وأنفع للمرسَل إليهم من فقراء المهاجرين وغيرهم في المدينة.

وهذا ما ذكره البخاري في صحيحه معلقًا بصيغة الجزم، ورواه البيهقي في سننه بسنده عن طاوس عن معاذ أنه قال لأهل اليمن: ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم، وخير للمهاجرين بالمدينة[187].

وهذا ما ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وروي عن عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري من جواز أخذ القيمة بدل العَيْن في الزكاة، وروي عن أحمد في غير زكاة الفطر، وهو الظاهر من مذهب البخاري في صحيحه، وافق فيه الحنفية على كثرة ما خالفهم؛ إذ وجد الدليل معهم[188].

ووجدنا الفاروق عمر بن الخطاب - بمحضر من الصحابة - ينقل العاقلة

رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي عن أنس كما في «صحيح الجامع الصغير» (895).

(187) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب: أخذ العروض في الزكاة، والبيهقي في «السنن الكبرى» (113/4).

(188) انظر: «فقه الزكاة» (809/2 - 814) ط. مكتبة وهبة.

من «القبيلة» إلى «الديوان» بعد أن دوَّن الدواوين، وقيَّد عليها المستحقين للعطاء من الدولة، وذلك أن «التناصر» الذي كان أساسه من قبْلُ: العصبية القَبَلية قد تغيَّر الآن، وبهذا أخذ أبو حنيفة وغيره، ورجَّح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، ولم يعتبر ذلك خروجًا على النص، بل عملًا بمقصوده[189].

ويمكن أن ينتقل هذا التناصر في عصرنا إلى «النقابات المهنية» ونحوها، فتتحمل الدية في قتل الخطأ عن أعضائها، وتصبح هي «عاقلتهم» على أن يُقنَّن ذلك بشروطه وضوابطه.

ومثل ذلك: ما فعله الخليفة الثالث عثمان بن عفان في ضالّة الإبل، فقد سُئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها، فلم يأذن في التقاطها، وغضب على السائل قائلًا: **«ما لك ولها؟! معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يلقاها ربها»**[190] فهي مكتفية بنفسها، بقدرتها على المشي، واختزانها للماء في جوفها، كما لا يخاف عليها من ذئب ونحوه، فلتترك حتى يأتي مالكها، فيأخذها.

وهكذا ظلَّت في عهد النبوة، وعهد أبي بكر، وعهد عمر، لا يمسكها أحد، حتى إذا كان زمن عثمان، رأى رأيًا آخر، فقد أمر بأن تُعرَّف ثم تُباع، فإذا

---

(189) انظر: كتابنا «كيف نتعامل مع السُّنَّة» (ص133، 134)، ط. دار الوفاء.

(190) رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: القضاء في اللقطة، (ص757) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ورواه البخاري في المساقاة، ومسلم في اللقطة كما في «اللؤلؤ والمرجان» حديث (1123)، ومعنى (سقاؤها): أي جوفها، تشرب فيه ما يكفيها حتى ترد ماءً آخر، وقيل: المراد طول عنقها، فلا تحتاج إلى ساقٍ يسقيها. ومعنى (حذاؤها): أي أخفافها، فتقوى بها على السير وقطع المسافات البعيدة.

جاء صاحبها أعطى ثمنها[191].

وإنما فعل عثمان ذلك لما رأى من تغير أخلاق الناس، ودخول عناصر جديدة في المجتمع، واتساع العمران، وإمكان إخفاء هذه الضوال، أو نقلها وبيعها في مكان آخر، فرأى عثمان التعريف والبيع لحساب المالك، أحفظ لأموال الناس، وأرعى لمقاصد الشرع.

ونرى الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب يوافق عثمان في مبدأ الأخذ والالتقاط، ولكن لا يوافقه في البيع، فقد أمر أن يُبنى لهذه الضوال مربد تُعلف فيه علفًا - لا يُسْمِنها ولا يُهْزلها - من بيت المال، فمَن أقام بيِّنةً على شيء منها أخذه، وإلا بقيت على حالها، لا يبيعها[192].

ولم يقصد عليّ ولا عثمان قبله مخالفة النص الناهي عن الالتقاط، بل فهما منه أنه فتوى في ضوء ظروف وأوضاع معيَّنة، إذا تغيَّرت تغيَّر الحكم معها، وإلا ضاعت أموال الناس نتيجة التمسك بحرفية النص، وهو ما لم يقصده النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يرعى الحكمة والمصلحة في كل ما شرَع.

ومن ذلك: ما فعله معاوية بإقرار الصحابة - فيما عدا أبا سعيد الخدري - من اعتباره مُدّين من بُرِّ الشام تقوم مقام صاع من التمر[193]، والمُدّان نصف

---

(191) انظر: «الموطأ» (ص759)، وقد رواه عن ابن شهاب الزهري.

(192)انظر: كتابنا «شريعة الإسلام» (ص141 - 143) ط. المكتب الإسلامي ببيروت، ودار الصحوة بالقاهرة.

(193) انظر: كتابنا «فقه الزكاة» (938/2) وما بعدها والحديث رواه الجماعة عن أبي سعيد الخدري.

صاع، والظاهر أنه رأى مصلحة الفقراء في البُرِّ أكثر.

ومثل ذلك: إجازة خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز دفع الدراهم في صدقة الفطر بدل الطعام، وهو مروي عن الحسن وعطاء وغيرهما، وهو ما أ×خذ به أبو حنيفة وأصحابه، عملًا بمقصود النص في تلك الصدقة، وهو «إغناء المساكين» في ذلك اليوم عن الطواف والسؤال، وإشراكهم في مسرَّة العيد، وهذا قد يتحقق بدفع القيمة أكثر مما يتحقق ببذل الطعام، وخصوصًا إذا لم يكن بالفقير حاجة إلى الطعام، ولم يكن أيضًا لدى المعطي، إنما يتكلف شراءه[194].

والأمثلة كثيرة، وحسبنا هذه الملامح والإشارات.

ظاهرية ابن حزم أوقعته في أخطاء كبيرة رغم عبقريته:

اتفق جمهور الأمة على تعليل أحكام الشريعة، ووجوب رعاية المقاصد في الفقه والفتوى والقضاء.

وبالغ الظاهرية في الأخذ بظواهر النصوص، والاستمساك بحرفيتها، على حد انتهى بهم إلى أفهام عجيبة، وآراء غريبة، ينكرها الشرع والعقل جميعًا، رغم عبقرية ابن حزم التي تشهد بها آثاره العلمية التي كان فيها نسيج وحده، ورغم ما له من آراء في فقه تعتبر غاية في الروعة والقوة.

مثال ذلك: ما قاله ابن حزم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، الذي لا يجري، ثم يغتسل**

---

(194) المصدر السابق، (ص953 - 955).

منه»[195] وفي رواية: «**ثم يتوضأ منه**»[196].

فابن حزم يرى أن البائل في الماء الراكد - الذي لا يجري - حرام عليه الوضوء من ذلك الماء والاغتسال به لفَرْض أو لغيره وحكمه التيمم إن لم يجد غيره وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره! «إن لم يغيّر البول شيئًا من أوصافه» وحلال الوضوء به والغُسل به لغيره.

رفض ابن حزم أن يقيس الشُرب على الوضوء، والغُسل، فأباح الشرب، وحرمهما على البائل، ورفض أن يقيس غير البائل على البائل.

وأكثر من ذلك أنه ربط الحكم بالبول المباشر في الماء، فلو بال خارجًا منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر، يجوز الوضوء منه والغُسل، له ولغيره[197] وهو جمود عجيب!

ولا غرو أن أنكره جمهور علماء الأمة على الظاهرية، واعتبروه من شذوذاتهم، وقال العلَّامة ابن دقيق العيد في شرحه للحديث في كتابه القيم «الإحكام شرح عمدة الأحكام».

«مما يُعلم بطلانه: ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة؛ من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء، حتى لو بال في كوز وصبَّه في الماء لم يضر عندهم ... والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم، لاستواء الأمرين في

---

(195) رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة، كما في صحيح الجامع الصغير (7593).

(196) رواه أحمد والترمذي والنسائي وأبو عوانة عن أبي هريرة، كما في صحيح الجامع الصغير (7594)

(197) انظر المسألة (136) من المحلى: (114/1) وما بعدها، ط. مطبعة الإمام بمصر.

الحصول في الماء، وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به»[198].

هذا ما قطع به الإمام ابن دقيق العيد في «مقصود» الحديث، ولكن «الظاهرية الجامدة» كما سمَّاها، لا يعنيها المقصود من الحديث ولا من النصوص عامة، ولا تبحث عن العدل والمقاصد وراء النصوص يومًا، وهذه هي آفتها، الآفة في قصور منهج الظاهرية نفسه، وإن كان لهم استنباطات من النص أحيانًا في غاية الرصانة والإبداع.

ومن حرفيّة أبي محمد ابن حزم ما قاله في حديث: **«البكر تُستأذن وإذنها صماتها»**[199].

وقد فهم جمهور الأمة من الحديث: أن صمت البكر عند استئذانها يدل على رضاها ويقوم مقام كلامها؛ لأنها تستحي في الغالب، فلو أنها تكلمت وقالت بلسانها: أنا موافقة، فإنه آكد وأدل على رضاها من باب أولى.

ولكن ابن حزم يرى أنها إن تكلمت بالرضا فلا ينعقد بهذا النكاحُ عليها؛ لأنه خلاف الحديث النبوي!![200]

قال المحقق ابن القيم: وهذا هو اللائق بظاهريته[201]!

رفض ابن حزم تعليل أحكام الشرع، وأنكر ربطها بأي حكمة أو مصلحة،

---

(198) انظر: «الإحكام شرح عمدة الأحكام» بتحقيق أحمد شاكر (73/1).

(199) رواه مالك وأحمد ومسلم وأصحاب السنن عن ابن عباس كما في «صحيح الجامع الصغير» (289).

(200) انظر: المسألة (1835) من «المحلى» (575/9).

(201) انظر: «زاد المعاد» بتحقيق الأرناءوط (100/5) ط. الرسالة.

وأجاز أن يكون المأمور به منهيًّا عنه، والمنهِيّ عنه مأمورًا به! ورأى أن الشريعة تُفرِّق بين المتماثلين، وتسوِّي بين المختلفين، وذكر لذلك أمثلة وشواهد رد عليها ابن القيم في «إعلام الموقعين» مبينًا خطأه، وأن ما حسبه متساويًا أو متماثلًا ليس كذلك، وأن الشريعة لا تُفرِّق بين متساويين أبدًا، كما لا تجمع بين مختلفين قَط، ومَن ظن ذلك فقد أخطأ على الشريعة.

إغفال «الظاهرية الجدد» لمقاصد الشريعة:

وفي عصرنا رأينا وسمعنا من تقمّصوا شخصية ابن حزم، وأغفلوا النظر إلى مقاصد الشريعة، ورفضوا ربط الأحكام بالحكم والمصالح، وحجبتهم النصوص الجزئية عن النظر إلى المبادئ الكلية، فوقعوا كما وقع ابن حزم - وهو أوسع منهم علمًا بيقين - في أخطاء فاحشة، وحمَّلوا شريعة الله ما لا تحتمله، بضيق أفهامهم، وسعة أوهامهم.

رأينا مَن يحمل على مَن يُرخِّص في أخذ القيمة في زكاة المال، وزكاة الفِطر، والكفَّارات، رغم الحاجة إلى الرُّخصة، وموافقة ذلك لغرض الشارع، ومصالح الناس، ويبالغون في تخطئة من أجاز ذلك من الأئمة السابقين، ومن تبعهم من العلماء المعاصرين، حتى إنهم ليعتبرون إخراج القيمة باطلًا مردودًا؛ وهذا غرور عجيب من هؤلاء.

رأينا من يقبل في إثبات دخول رمضان، أو الخروج منه: شهادة فرد أو فردين، برغم إجماع علماء الفلك من المسلمين وغير المسلمين: أن هلال الشهر يستحيل أن يُرى في أي بقعة في الأرض؛ لأنه لم يولد بعد! هذا مع أن علم الفلك اليوم بلغ مرحلة استطاع بها الوصول إلى القمر والمريخ، وغدا

احتمال الخطأ في أحكامه بنسبة 1: 100000 «واحد إلى مائة ألف» في الثانية كما يقول أهل الاختصاص.

وقد قال من قال من علماء السَّلف والخَلَف بجواز العمل بالحساب لمن يثق به، وأوجب العلَّامة السبكي الأخذ به في النفي لا في الإثبات، أي حينما ينفي الحساب القطعي إمكان الرؤية، فلا يجوز للقاضي أو المفتي أن يقبل شهادة الشهود، قال: لأن الحساب قطعي، والشهادة ظنية، والظني لا يقاوم القطعي، فضلًا عن تقديمه عليه(202).

وهو الذي نفتي به منذ زمن طويل، وندين الله تعالى به.

إسقاط الثمنية عن النقود الورقية:

أغرب من ذلك أنَّا وجدنا من يقول: إن النقود الورقية - التي يتعامل بها العالم كله اليوم، ومنه العالم الإسلامي - ليست هي النقود الشرعية التي وردت في الكتاب والسُّنَّة، وعلى هذا لا تجب فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا! إنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة وحدهما!

هكذا يقول جماعة من الناس ظهروا في لبنان، وعرفوا باسم «الأحباش»(203) وظهرت معهم آراء شاذة مثل هذه خالفوا بها جمهور الأمة.

يمكنك في قول هؤلاء «الظاهرية الجدد» أن تملك الملايين من هذه النقود،

---

(202) انظر: ما كتبناه عن هذه المسألة في كتابنا «كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية»: التفريق بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت، وكتابنا: «تيسير الفقه: فقه الصيام» تحت عنوان: ثلاث طرق لإثبات رمضان، وكتابنا «فتاوى معاصرة» الجزء الثاني.

(203) ينتسبون إلى رجل اسمه: عبد الله الحبشي الهرري، ولا أدري متى كان الأحباش أساتذة للعرب في علم الدين؟!

ولا تخرج عنها زكاة في كل حَوْل، إلا أن تطيب نفسك بشيء فتتطوَّع به.

ويمكنك أن تدفع هذه النقود إلى مَن شئت من الناس أو إلى البنك، وتأخذ عليها من الفوائد ما أردتَ، ولا حَرَجَ عليك!!

وقد رددتُ على هؤلاء الحرفيين في كتابي «فقه الزكاة» وبيَّنتُ خطأهم الفاضح وتناقضهم الواضح.

فهذه النقود هي التي يدفعونها ثمنًا للأشياء، فيستحلون بها مختلف السلع من عقار ومنقول.

وهي التي يدفعونها أجرة، فيستحلون بها عَرَق العامل الأجير، وينتفعون في مقابلها بالعين المؤجرة.

وهي التي يدفعونها مهرًا للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصححون النكاح، ويثبتون الأنساب.

وهي التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبرءون من دم المقتول.

وهي التي يقبضون بها رواتبهم ومكافآتهم، وأجور عقاراتهم، وأثمان بضائعهم، ويقيمون الدعاوى، ويطلبون التعويضات، ضد من يتأخر عنهم في ذلك، أو يأكل بعض ذلك عليهم.

وهي التي يعتبرون غنى المرء بمقدار ما يملك منها، وفقره بمقدار ما يحرم منها.

وهي التي يحفظونها في أعز المواقع صيانة لها وحفظًا من الضياع لشيء منها، في الدور أو في المصارف، ويقاتلون دونها لو صال عليهم صائل

يريدها.

وهي التي تعاقب القوانين كلها مَن سرقها أو اختلسها أو أخذها رشوة.

فكيف ساغ لهؤلاء أن يُغفلوا ذلك كله، ويُسقطوا الزكاة عن هذه النقود، ويجيزوا الربا فيها؛ لأنها ليست ذهبًا ولا فضة، لولا النزعة الظاهرية الحرفية التي ذهبت بهم بعيدًا عن الصواب؟!!

إسقاط الزكاة عن أموال التجارة:

ومن أعجب ما قرأنا وسمعنا في عصرنا من آراء «الظاهرية الجدد» القول بسقوط الزكاة عن أموال التجارة.

لقد ساءني أن أجد رجلًا مثل الشيخ ناصر الدين الألباني - على تبحره في الحديث وعلومه - يؤيد رأي الظاهرية والشيعة الإمامية في إخراج الثروات التجارية من وعاء الزكاة، ويرى أن التجار الذين يملكون عروض التجارة التي تقدَّر بعشرات الملايين أحيانًا لا تجب عليهم الزكاة فيها!

وقد تبع في ذلك العلَّامة الشوكاني، وتلميذه الأمير الهندي صديق حسن خان القنوجي، مخالفًا جمهور الأمة، معرضًا عن عمومات القرآن والسُّنَّة، وعن مقاصد الشريعة.

وأنا من المعجبين بالشوكاني والقنوجي - وقبلهما بابن حزم - ولكن لا عصمة لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، والشوكاني - على إمامته - تبدو فيه أحيانًا نزعة ظاهرية، كما في موقفه هنا، وفي بعض المسائل الأخرى.

وأحسب أن الشوكاني لو عاش إلى عصرنا ورأى أن من التجار من يملك بضائع وعروضًا تُقدَّر بالملايين، بل بعشراتها ومئاتها، وأن هذه الثروة قد

تمر عليها السنون ولا تَنضَ «أي تُسَيَّل في صورة نقود» ولو حدث شيء جزئي من ذلك، فقلّما يحول عليه الحَوْل، ومعنى هذا أن أموال التجار هذه معفاة - بصورة مستمرة - من وجوب الزكاة! أحسب لو رأى الشوكاني ذلك، ولمس نتائجه، لغير رأيه واجتهاده، فقد كان رجاعًا للحق.

ولكن الشيخ الألباني يعيش في عصرنا ويقول ذلك، وينكر على من يخالفه، ويزعم أن قوله هو الشرع الصحيح، وهذا هوالعجب العاجب!

لقد سمعتُ ذلك عنه قديمًا من بعض الناس، وكنت لا أصدّقه، حسبته نوعًا من التشنيع على الشيخ، لما له من خصومات كثيرة مع علماء المذاهب الأربعة وغيرهم.

حتى قرأتُ ذلك في كتابه «تمام المنة في التعليق على فقه السُّنَّة» وذلك عند تعليقه على حديث أبي ذر رضي الله عنه : **«وفي البَزّ صدقته»** الذي ضعَّفه الشيخ، وإن حسَّنه الحافظ ابن حجر من قبل.

ولا يتسع المقام هنا للرد على الشيخ، وقد رددت عليه في كتابي «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة»[204].

لقد ناقشتُ المضيِّقين في إيجاب الزكاة في كتابي «فقه الزكاة» في فصل «زكاة المُسْتَغَلات» وناقشت شبهات الظاهرية في فصل «زكاة الثروة التجارية» وفنَّدتُ شبهات هؤلاء وأولئك، ولا أريد أن أعيد ما كتبته هناك فليراجعه من يريد التوسع في الموضوع[205].

---

(204) (ص249 - 256) نشر مكتبة وهبة، القاهرة.

(205) انظر: «فقه الزكاة» فصل (زكاة الثروة التجارية)، باب (أدلة وجوبها وشبهات

وليت شِعْرِي لو أَخَذَت المدن التجارية الكبرى في عالمنا الإسلامي بفتوى الشيخ، فماذا يكون للفقراء، والغارمين، وفي سبيل الله، وسائر المصارف من أموالهم التي تُقدَّر بالمليارات؟

ليس على تجار جدة والرياض والكويت ودبي وأبي ظبي والدوحة والمنامة ومسقط وعَمَّان وبيروت والقاهرة ودمشق وبغداد وغيرها من زكاة إلا ما نضَّ من البضائع «أي ما سُيِّل منها» وحال عليه الحَوْل، أو ما طابت به أنفسهم من قليل أو كثير، وقد تمر سنوات، ولا يُسيَّل من هذه العروض شيء؛ لأن بضاعة تذهب وأخرى تجيء، وهكذا دواليك، والمحروم هو الفقراء والمستحقون، والمظلوم هو الإسلام.

على أن ابن حزم المضيِّق في الزكاة يكمل مذهبه أنه يوجب على ولي الأمر أن يفرض على الأغنياء في أموالهم ما يسد حاجة الفقراء، ويجبرهم على ذلك[206].

والشيعة الذين لا يرون الزكاة واجبة على عروض التجارة، يعوّضون ذلك بما أوجبوه من «الخُمس» في كل ما يغنمه المسلم ويستفيده من دخل، بعد أن يأخذ كفاية نفسه وأهله لمدة سنة بالمعروف، ومن ذلك: خُمس أرباح التجارة، فهي ضريبة على صافي الدخل بمقدار 20%.

أما الشيخ فيرى الأصل براءة الذمة من كل تكليف في المال، وإن بلغ

المخالفين والرد عليها) (322/1 - 323) ط.مكتبة وهبة، وانظر: «زكاة المستغلات بين المضيقين والموسعين» (ص458 - 465).

(206) انظر: «المحلى» (156/6 - 159)، وانظر: «فقه الزكاة» (987/2) وما بعدها، طبعة مكتبة وهبة، الطبعة السادسة عشرة.

الملايين، وأن أموال الأغنياء محرّمة مصونة لا يجوز المساس بها، أو إيجاب أيّ حق عليها، وليمت الفقراء جوعًا، وليهلك الضعفاء تشردًا، إلا أن يجود عليهم التجار بما تطيب به أنفسهم من الفتات!

ويعزي بعد ذلك كله إلى الكتاب والسُّنَّة المفترى عليهما.

إن الإسلام قد يُضار أحيانًا من أصدقائه الطيبين، أكثر مما يُضار من أعدائه الخبيثين الكائدين.

* * *

2 - مدرسة «المعطلة الجدد»
تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

والمدرسة الثانية المقابلة لمدرسة «الظاهرية الجدد» التي تحدثنا عنها: المدرسة التي تغفل النصوص الجزئية، بل تتعمد الإعراض عنها، وتزعم أنها تنظر إلى المصالح العامة، والمقاصد الكلية.

وهؤلاء أسميهم: «مدرسة التعطيل للنصوص» أو «المعطلة الجدد» الذين ورثوا «المعطلة القدامى» الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية.

فهؤلاء القدامى عطلوا في مجال العقيدة، وهؤلاء الجدد عطلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مذموم.

فأولئك المعطلة الجدد اجترءوا على نصوص الشرع، الذي جاء بها الوحي المعصوم في القرآن العزيز، والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجمّدوها بلا أثارة من علم أو هُدَى، إلا اتباعًا لهوى أنفسهم، أو أهواء الآخرين ممن يريدون أن يفتنوهم عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق، والله تعالى إنما يريد من عباده أن يأخذوا الحق كله، ويؤمنوا بالكتاب كله، ولا يكونوا كالذين أوتوا لكتاب من قبلهم من بني إسرائيل، الذين قرعهم الله تعالى بأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، قال سبحانه: **{أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ}** [البقرة: 85].

ولقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بين الناس - وخصوصًا أهل الكتاب - بما أنزل الله إليه، ونهاه عن اتباع أهوائهم، وحذره أن يفتنوه

عن بعض ما أنزل الله إليه، فقال عز وجل: **{وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ}** [المائدة: 49].

ومن أعجب ما كتبه بعض المعاصرين: أن الله تعالى إنما أمر رسوله أن يحكم بما أنزل الله بين أهل الكتاب، لا بين المسلمين، فقوله: **{وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ}** الضمير في «بينهم» لأهل الكتاب.

وإني لأعجب كيف يترك الله كتابًا للمسلمين، هو مصدر عقيدتهم وشريعتهم، وروح وجودهم، ثم لا يؤمر المسلمون أن يحكموا بهذا الكتاب، وإنما يحكم به بين غير المسلمين وحدهم؟!!

إن أولى الناس أن يحكم بينهم بما أنزل الله هم المسلمون، الذين أنزل لهم الكتاب، وبعث لهم الرسول، ولا يتم لهم إيمان إلا إذا رضوا بحكم الله ورسوله **{إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ}** [النور: 51].

إن الناس لن يستغنوا عن هداية الله، وإن بلغوا من العلم ما بلغوا؛ لأن القصور البشري سيظل يحكمهم، وعلم الله أكبر من علمهم **{وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا}** [الإسراء: 85].

على أن الإنسان قد يعرف الصواب من الخطأ، ويميز الخير من الشر، ولكن تغلبه الشهوات والمصالح الآنية والمادية، فتجعله يحل لنفسه ما يجب أن يحرم، ويوجب على نفسه من الأمور ما لا ينبغي، ويسقط عنها ما لا يجوز أن تعفى منه.

وأعظم مثل على ذلك: إباحة الولايات المتحدة الأمريكية الخمر، بعد أن

حظرتها، وأصدرت تشريعًا بذلك، ثم ضغطت عليها الشهوات والمصالح، فألغت الحظر، وهي تعلم ما وراءه من مآثم وأضرار على العقول والأجسام والأخلاق والاقتصاد والأسر والجماعات.

من أهم ما انتهت إليه هذه المدرسة المعطلة: ظنها أو توهمها: أن توجد مصالح حقيقية تعارض النصوص القطعية، وأنه إذا وجد هذا التعارض رجحت المصلحة على النص؛ لأن الأحكام إنما شرعت لرعاية مصالح الخلق، فلا يعقل أن تعود عليها بالإبطال، فإذا وجدنا مصلحة يعارضها النص، «علقنا» النص، وأمضينا المصلحة، ولهذا أثر عن بعض المجتهدين المعتبرين قولهم: حيث توجد المصلحة فثَمَّ شرع الله.

ويستند القائلون بهذا الرأي - وهم عادة من خارج نطاق علماء الشريعة - إلى ظاهر ما قاله نجم الدين الطوفي «ت 716هـ» في شرحه لحديث: «**لا ضرر ولا ضرار**»[207] عن التعارض بين النص والمصلحة، وتقديمه المصلحة على النص إذا تعارضا، ويفسرون رأيه تفسيرًا يخدم فكرتهم العلمانية الدخيلة، وقد بينا خطأهم في فهم مذهب الطوفي، وسنزيده بيانًا بعد.

والحق أن هذه الدعوى العريضة لا يؤيدها دليل من العقل ولا من النقل ولا من الواقع، بل تنقضها الأدلة كلها من صرائح العقول وصحاح النقول وثوابت الوقائع.

---

(207) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، وابن ماجه عن عبادة بن الصامت، انظر: «إرواء الغليل» للألباني (ص896)، وهو صحيح بمجموع طرقه، ومعناه مقطوع به من استقراء أحكام الشريعة النافية للضرر والضرار، الثابتة بالقرآن والسُّنَّة، ولهذا عد من القواعد الشرعية المسلمة عند الجميع.

فإن الذي أنزل هذه الشريعة الإلهية، وبيَّن أحكامها، وكلَّف خلقه العمل بها، هو الذي خلق الناس، وعلم ما هم في حاجة إليه من الأحكام فشرعه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فألزمهم به **{أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ}** [الملك: 14].

فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يُتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا يقول به مسلم، أو يكون عَلِمه، ولكنه أراد أن يعنتهم، ويلزمهم العُسر والحرج، وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: **{يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ}** [البقرة: 185]. **{مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ}** [المائدة: 6]، **{يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا}** [النساء: 28]، **{وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ}** [البقرة: 220].

ولهذا كان تصور مصلحة حقيقية تعارضها النصوص القطعية، تصورًا نظريًّا أو افتراضيًّا محضًا، لا وجود له في أرض الواقع.

معارضة أركان الإسلام باسم المصالح:

ولقد رأينا هؤلاء يعارضون قواطع النصوص باسم مصالح لا حقيقة لها.

حتى إن منهم من عارض أركان الإسلام ذاتها من الصلاة والصيام والزكاة والحج، فمنهم من زعم أن الصلاة تعطل عن العمل، وأن الزكاة

تشجع البطالة، وأن الصوم يقلل الإنتاج، وأن الحج يأخذ من العملة الصعبة ما نحن في حاجة إليه!

بل منهم من قال: إن القصد من العبادة هو تزكية الأنفس، وقد نستطيع الوصول إلى هذه الغاية بغير عبادة!

ومن هؤلاء من نادى بإباحة الزنى وإعادة البغاء الذي كان مباحًا في بعض البلاد الإسلامية أيام الاستعمار، ومنهم من طالب بإباحة الخمر، تشجيعًا للسياحة، وتظاهرًا بالتقدم، ومنهم من نادى بإباحة الربا، تحت دعاوى شتى.

ومنهم، ومنهم.

معارضة الحدود باسم المصالح:

على أن أبرز ما عارضوه من أحكام الشريعة القطعية باسم المصالح، هو: الحدود والعقوبات التي شرعها لله، وأوجب إقامتها - بشروطها وضوابطها - حسمًا للجريمة، ومطاردة للمجرمين.

وذلك مثل حد السرقة، وهو قطع اليد، وحد القذف، وهوالجلد، وكذلك حد الزنى من الجلد الثابت بالقرآن، والرجم الثابت بالسنة، وكذلك حد الحرابة وقطع الطريق:

شبهة لأستاذ حقوق:

وسأكتفي هنا بالرد على أحد العلمانيين الذين ينتسبون إلى القانون ويقومون - للأسف - بتدريسه لأبنائنا المسلمين الذين وضعتهم الأمة أمانة بين أيديهم، وذلك هو الدكتور نور فرحات أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق

بجامعة الزقازيق.

يقول الدكتور نور فرحات:

«لا يختلف علماء الشريعة والباحثون فيها، والمؤرخون لها، على أنها تتضمن ثوابت ومتغيرات، فثوابتها هي تلك المبادئ والأحكام والأفكار التي لا تتغير أو تتبدل بتغير الأمكنة أو تبدل الأزمنة، أما متغيراتها فهي ذلك القدر النسبي من المبادئ والأحكام والأفكار، الذي يتبع أعراف الناس ومعتقداتهم وأحوالهم ودرجة التقدم والمدنية التي يعيشون عليها، فقضية احتواء الشريعة على بعض من الثوابت وبعض من المتغيرات قضية لا خلاف عليها، ولكن الخلاف هو حول محتوى هذه الثوابت وتلك المتغيرات، أي حول ما يُعَد ثابتًا وما يُعَد متغيرًا من أحكام الشريعة ومبادئها، ولا خلاف أيضًا على أن أول ثوابت الشريعة أساسها ما تعلَّق منها بالعقائد وبأركان الإسلام وبالعبادات، فهذه أحكام أساسية في الإسلام تُعَد بمثابة الدعائم الكبرى له، لا يُقبل من مسلم إلا أن يسلِّم بها كحقائق كلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا خلاف أيضًا أن ما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، يُعتَبر من المتغيرات، التي تختلف باختلاف الظروف، التي تمر على المجتمعات الإسلامية، ما دام داخلًا في إطار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ... ولكن الخلاف هو حول ما ورد فيه من مسائل المعاملات نص شرعي قطعي الثبوت: أي ثابت بمصدره على وجه القطع واليقين، قطعي الدلالة، أي لا شُبهة في تأويله، هل يُطبَّق حتى ولو كان فيه إضرار بمصالح المسلمين؟ وهل يؤخذ به حتى لو اختلف السياق التاريخي وقت التطبيق عن السياق التاريخي وقت نزول النص؟ وهل تؤخذ هذه النصوص الأخيرة بالحكمة منها دون تمسك بحرفية

تطبيقها عملًا بمبدأ «إن الدين يُسْر لا عُسْر»، وإن الأحكام مبناها مصالح العباد؛ لأن الله ععع ما جعل علينا في الدين من حَرَجٍ؟ أم أنها واجبة التطبيق دون النظر لما نتصوره عن آثارها الاجتماعية التي قد تبدو لنظرتنا القاصرة أنها غير ملائمة؛ لأنها تمثل شرع الله، وشرع الله أولى بالتطبيق من شرع الناس ».

يقول الكاتب: «في هذه الفئة الأخيرة من الأحكام العملية، التي ثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها، يدخل أغلب ما ينادي بالأخذ به وتطبيقه اليوم دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأظهرها مسائل الحدود، وإبطال الربا في المعاملات المالية».

«إذن يبقى الخلاف محصورًا في مسائل الحدود والمعاملات التي أتى بها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، مثل قوله تعالى: **{وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ}** [البقرة: 275]، **{يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ}** [البقرة: 276]، **{وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ}** [المائدة: 38]، **{إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ ...}** [المائدة: 33] ... وقوله صلى الله عليه وسلم: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»، إلى آخر ذلك من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تضع حكمًا قطعيًّا لأمر من أمور الدنيا يهم معايش المسلمين، وينظم علاقاتهم الاجتماعية».

ويتكئ الكاتب هنا - كما اتكأ غيره من الكتَّاب العلمانيين الذين عرفوا قشورًا مشوهة من تراثنا، وجهلوا لبابه وجذوره، وآفاقه وأعماقه - على مقولة نجم الدين الطوفي الحنبلي «المتوفى سنة 716هـ» في شرحه لحديث:

«**لا ضَرر ولا ضِرار**» من «الأربعين النووية» الشهيرة، وفيها يقول: «من المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم، ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضًا من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش بدونها، فوجب القول أنه رعاها لهم، وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفّق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان، أي أن الإمام الطوفي الحنبلي يرى أنه إذا تعارضت المصلحة مع نص مثبت لحكم شرعي قُدِّمت المصلحة على النص، ويبرر الإمام ذلك بقوله: «ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم - مصالح العباد - فلتؤخذ من أدلته ... فهذا مما يقال في العبادات، التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي عملية معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدًا عن إفادتها، علمنا أنَّا أحِلْنا في تحصيلها على رعايتها».

يقول الكاتب: «لو قُدِّر لنا أن نخاطب شيخنا الجليل الإمام سليمان الطوفي رحمه الله ورضي عنه وأرضاه، لسألناه سؤال الفتى الحائر لشيخه العالم الوقور: أستاذنا وشيخنا الجليل ...

«أنت تعلم أن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مباشرها حقلًا، ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نُبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه، على استقامتهم

وانحرافهم ... ». اهـ.

ليعذرني القارئ المسلم في نقل هذا الكلام الطويل الممل للكاتب المذكور، فقد أردت ألا أختصره ولا أتصرف فيه، لأبين عواره وتهافته وفساد استدلاله، من نص كلامه ذاته، الذي حسب أنه ساق به الحُجَّة التي لا تُدحَض، والمنطق الذي لا يُنقض، وهو - كما ترى - أوهن من بيت العنكبوت!

الرد على شبهة أستاذ الحقوق:

وأنا هنا أكتفي ببعض النقاط الأساسية التي تغني عن سواها في بيان فساد كلام الكاتب.

أولًا: ليس صوابًا ما يصوره الكاتب من التقليل والتهوين لحجم الداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، فهو يتحدث عن «دعاة تطبيق الشريعة» كأنهم حفنة من الناس.

والواقع أن الذي يريد تطبيق الشريعة، وينادي بها، ويصر عليها هو مجموع الشعب المصري، وأن المخالفين لهذا التيار العارم الكاسح إنما هم حفنة من الناس، تملك إمكانات كثيرة، وتسندها قُوَى خارجية كبيرة، وهذا وحده هو الذي جعل صوتها عاليًا.

وطالما ناديتُ - ولا أزال أنادي - أن يُحتكم إلى استفتاء حر نزيه، تشرف عليه هيئات قضائية، يُجاب فيه عن سؤال واحد: مَنْ مع الشريعة الإسلامية؟ ومَنْ ليس معها؟

على أن الدستور «المصري» قد حسم الأمر بالنص الصريح على أن

الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولم يكتف بالنص القديم القابل للتفسيرات المختلفة، وهو: أن دين الدولة الإسلام.

ثانيًا: خالف الكاتب القواعد الشرعية القطعية التي أجمع عليها المسلمون في جميع العصور، ومن كل المذاهب، حيث جعل المسائل التي أتى بها «نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة» قابلة للخلاف، وهو مخالف للإجماع اليقيني، ومخالف لطبيعة هذه النصوص، باعتبارها «قطعية الثبوت والدلالة».

فالمفروض أن هذه «القطعيات» هي التي يُحتكم إليها عند الخلاف، ويُرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعًا لخلاف، وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معًا، وقد بينا ذلك فيما سبق.

ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الكاتب أنه حشر نفسه فيما لا يحسنه، وأنه لا يفهم معنى قطعية الثبوت، ولا معنى قطعية الدلالة!

ثالثًا: أوهم الكاتب أن نصوص الشريعة القطعية يمكن أن تتعارض مع المصالح الاجتماعية للناس، وهذا لا يمكن أن يقع إلا من باب الوهم والخطأ. وقد وضحنا فيما سبق: أن القطعيات لا تتعارض أبدًا.

فإما أن يتوهم غير المصلحة مصلحة، وإما أن يتوهم غير القطعي قطعيًّا.

وقد لمسنا هذا وشاهدناه فيما طالبَ ويطالِبُ به دعاة العلمانية والتبعية للغرب أو الشرق.

فمنهم مَن طالب باسم المصلحة بإباحة البغاء، ومنهم من طالب بإباحة

الخمر، ومَن طالب بإباحة الربا، ومنهم مَن طالب بتعطيل فريضة الصيام، ومنهم مَن طالب بتجميد فريضة الحج، ومنهم من طالب بالتسوية بين الأبناء والبنات في الميراثِ! كل هذا بدعوى الحرص على المصلحة، مع اليقين أن لا مصلحة في شيء من ذلك على التحقيق ـ وهؤلاء يزعمون أنهم أعلم بمصالح الناس من رب الناس، أو أنهم أبرٌّ بهم ممن خلقهم فسواهم، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة!

ولم يجد الكاتب مَن يعتمد عليه في دعاواه المرفوضة والمنقوضة إلا ما نقله عن نجم الدين الطوفي، الذي انفرد بمقولة لم يوافقه على ظاهرها فقيه في القديم أو الحديث، واعتبرت من «زلَّات العلماء» التي يُستعاذ بالله من شرها.

على أن الطوفي ـ وإن تجاوز وشطح ـ حين تحدَّث عن تعارض النص والمصلحة لم يقيِّد النص بأنه «القطعي الثبوت والدلالة» فكلامه عن مطلق النصوص، وهذا قد يراد به النصوص الظنية التي تحتمل التخصيص بالمصلحة القطعية، وهو فعلًا جعل ذلك من باب التخصيص لا من باب الإلغاء، أو الافتيات على الناس، وقد بينا ـ من نصوص كلامه نفسه ـ فيما مضى: أن النص القطعي في متنه وسنده أو في ثبوته ودلالته، يستحيل أن يعارض مصلحة قطعية.

رابعًا: ذكر الكاتب ـ ما ذكر غيره من الخطَّافين المتعجلين ـ استدلالًا على جواز تعطيل النص بالمصلحة ـ موقف عمر من المؤلَّفة قلوبهم، حيث منعهم ما كانوا يأخذونه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد أبي بكر رضي الله عنه .

ولا أدري - واللهِ - أي نص في القرآن الكريم أبطله عمر بن الخطاب رضي الله عنه ؟!!!

إن القرآن الكريم نص على أن للمؤلَّفة قلوبهم سهمًا في الصدقات، كما لسائر المصارف السبعة الأخرى، المذكورة في آية التوبة المعروفة، ولم ينص القرآن على أن يظل عيينة بن حصن الفزاري، أو الأقرع بن حابس التميمي، وأمثالهما من زعماء القبائل مؤلَّفة قلوبهم أبد الدهر.

وكل الذي فعله عمر رضي الله عنه أنه أوقف الصرف لهؤلاء، إذ لم يعد يعتبرهم من المؤلَّفة قلوبهم، إما لأنهم قد حسن إسلامهم بمضي الزمن والتفقه في الإسلام، والاندماج برجاله الصادقين، وإما لأن قبائلهم التي كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها، قد حسن إسلامها، ولم تعد تبالي بهم، حتى لو ارتدوا والعياذ بالله، وإما لأن الإسلام نفسه قد قويت شَوْكته وعزَّت دولته، ولم يعد يخشى من فتنة يقوم بها بعض الطامعين في المال من القبائل أو زعمائها، «وخصوصًا بعد أن انتصر على كسرى وقيصر».

أيًّا ما كان السبب، فلم يعد هؤلاء - في رأي عمر - من المؤلَّفة قلوبهم الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها، وقد عرضنا لهذه القضية بالتفصيل في الباب السابق.

خامسًا: أما ما ذكره الكاتب حول «الحدود» فقد سقط فيه سقطات لا نهوض له منها، إلا أن يتداركه الله بتوبة منه ورحمة، فقد ظهر فيما كتب قلة معرفته بمقام الله تعالى في علاه، وبالشرع والفقه، وبالقرآن، وبالتاريخ، وبالواقع.

أ- أما قلة معرفته بالله تعالى، فقد وقف مما شرعه الله من الحدود موقف الحائر المرتاب، وحاول أن يستنجد بشيخه «الطوفي» في قبره، ليخرجه من حيرته وشكه.

وكان يكفيه قول الله سبحانه: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}** [الأحزاب: 36] ليحزم أمره ويعلن كما أعلن المؤمنون دائمًا: **{سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ}** [البقرة: 285].

أما أن يتعالم على الله، ويستدرك عليه، ويحسب أنه أعلم منه بأحوال خلقه، وأبرُّ بهم منه جلَّ جلاله، فهذه هي الطامة: **{قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ}** [البقرة: 140]؟!

ب- وأما ضحالة معرفته بالشرع فتتمثل في أمرين:

أولًا: توهمه أنه قد يأتي بما ينافي مصلحة الخَلْق، والشرع إنما أقيم لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، كما حقق علماء الأمة، وكما دلَّ عليه استقراء الأحكام الثابتة بالنصوص الصحيحة الصريحة.

وإذا قيل فيما لا نص فيه: حيث توجد المصلحة فثَمَّ شرع الله، فأولى أن يقال فيما فيه نص: حيث يوجد شرع الله فثَمَّ المصلحة!

غير أن عقول بعض الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، مادية، آنية، دنيوية. والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية.

ولا يقدر على الإحاطة بهذه الجوانب كلها إلا من أحاط بكل شيء علمًا، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.

ثانيًا: أنه يريد أن يحيل الثوابت إلى متغيرات، أعني أنه يريد أن يجتهد فيما لا يقبل الاجتهاد؛ إذ محل الاجتهاد - بالإجماع اليقيني - هو ما كان ظنيًّا في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معًا.

أما الأحكام القطعية، ثبوتًا ودلالة - مثل أحكام الحدود الثابتة بمحكم القرآن - فليست محلًّا للاجتهاد والقيل والقال، إلا في تفصيلات أحكامها وتطبيقاتها.

ولو كان كل حكم شرعي قابلًا للأخذ والرد، والجذب والشد، لأصبح شرع الله مادة «هلامية» يشكلها كل مَن شاء بما شاء، وكيف شاء، ولم يصبح الشرع ميزانًا يحتكم الناس إليه إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا انحرفوا، بل يصبح هو نفسه في حاجة إلى ميزان آخر، ومعيار آخر، ويتشكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، يستقيم باستقامتهم ويعوج باعوجاجهم، وفي هذا إلغاء لمهمة شرع الله، ورسالته في ضبط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى عدل الله وصراطه المستقيم.

استنجاد الكاتب بالطوفي لا ينجده:

واستنجاد الكاتب بالشيخ الطوفي هنا لا ينجده، لأن الطوفي لم يقل: إن المصلحة تلغى النصوص القطعية أو تنسخها، ولا يُتصور من مسلم - فضلًا عن فقيه أصولي - أن يقول هذا؛ لأن مقتضى هذا أن ينسخ الناس أحكام الشرع بأهوائهم أو آرائهم القاصرة، وأن يكون رأي البَشر فوق وحي الله،

وأن يكون الإنسان أعلم من الله بمصلحة عباده، وهذا ما يرفضه الطوفي ومن دونه بيقين لا ريب فيه.

كل ما يؤخذ من كلام الطوفي أن النصوص الظنية تخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تفتئت على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيده، وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت والدلالة؛ لأن طبيعتها القطعية تأبى أن تقبل التخصيص أو التقييد، إنما يكون ذلك في «العمومات» و«المطلقات» من النصوص، فالعام قابل لأن يخصص، والمطلق قابل لأن يقيَّد، لهذا قال الجمهور من الأصوليين: إن دلالة العام ظنية، ودلالة المطلق ظنية.

ثم إن الطوفي استثنى «العبادات والمقدَّرات» من تأثير المصالح عليها.

و«العبادات» معروفة، أما «المقدَّرات» فيعني ما قدّر الشرع فيه مقادير وحدودًا معينة، مثل أنصبة الميراث، وعدد الطلاق، والوفاة، وعَدَد الجلدات في الحدود ونحوها.

فلا يقبل عند الطوفي أن يقول قائل: إن المصلحة تقتضي أن نجعل حد الزنا ثمانين جلدة مثل حد القذف، لعموم البلوى بالزنا، وغير ذلك من الأعذار والتعللات؛ لأن هذا التقدير من حق الشرع، وليس للناس أن يجتهدوا فيه بدعوى المصلحة أو غيرها.

وأبعد من ذلك - بلا ريب - أن يقال: نغير حد السرقة بالجلد بدل القطع؛ إذ لا يجوز لنا أن نضع حدًّا مكان حد آخر، فنبدل أحكام الله تعالى.

وأبعد ثم أبعد من ذلك أن يقال: «إن المصلحة في عصرنا تقتضي أن نلغي

الحد بالكلية، ونستبدل به عقوبة أخرى من عندنا، أو لا نستبدل به شيئًا قط، كما في كثير من جرائم الزنا التي لا يرى القانون الوضعي المستورد أي عقوبة عليها، ما دامت برضا الطرفين الراشدين!

إن الطوفي لا يقبل إنقاص الحد المنصوص عليه عشر جلدات فكيف يتصور أن يلغى حدود الله كلها باسم المصالح المزعومة بل رأينا الطوفي في كلامه عن المصلحة ينص صراحة على أن الحدود التي جاءت بها النصوص متفقة تمامًا مع مصالح الخلق، فهو يتحدث عن «المعاملات» فيقول: «أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر، فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، كما **اتفق النص والإجماع والمصلحة** على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي: قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة، وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو ببعضها[208] ... ».

فانظر كيف نص الطوفي صراحة على أن النص والإجماع والمصلحة جميعًا، كلها قد اتفق على فرضية الحدود والقصاص.

جـ- وأما ضحالة معرفته بالقرآن الكريم، فهي ضحالة فاضحة، مع جرأة

---

(208) انظر: «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» للدكتور مصطفى زيد (ص238).

بالغة، فهو يريد أن يفسِّره بهواه، ويحرِّف كلمه عن مواضعه، ويقول على الله بغير علم، مخالفًا الأولين والآخرين.

وضحالته هنا تتمثل في عدم إلمامه بمعاني القرآن، وأحكام القرآن، وتاريخ نزول القرآن، وكل ما يتعلق بعلوم القرآن.

فهو يزعم أن القرآن نزل في مجتمع لا يحتاج إلى سواعد أبنائه في زراعة ولا صناعة، كما يحتاج مجتمعنا اليوم! إذ كان ذلك المجتمع يعتمد على التجارة، فلهذا شُرِع له حد السرقة بقطع اليد، ومعنى كلامه أن حد السرقة لا يشرع إلا في المجتمعات التجارية دون غيرها!!

ولا أدري كيف اجترأ الكاتب أن يقول مثل هذا القول؟ وعلى أي منطق استند؟

فالمجتمع الذي نزلت فيه آية حد السرقة - وهو مجتمع المدينة - كان في أساسه مجتمعًا زراعيًّا، على خلاف مجتمع أهل مكة.

ثم كان هو مجتمع جهاد وكفاح مسلح، كل أبنائه في حالة تعبئة ضد القوى المعادية والمتربصة: وثنية ويهودية وبيزنطية ومجوسية، وهو في حاجة إلى سواعد أبنائه للجهاد العسكري، كما هو في حاجة إلى سواعدهم للجهاد من أجل العيش والحياة الطيبة.

ثم هل القرآن نزل لمجتمع المدينة وحده، أو أنزله الله للعالمين؟ فهو هداية للناس ورحمة الله للعالمين، في كل زمان ومكان، ونصوص القرآن نصوص عامة خالدة.

ومن ناحية أخرى: هل شرع الله الحكيم حد السرقة ليحرم المجتمع من

سواعد أبنائه؟ أو ليحمي المجتمع من الذين يستخدمون سواعدهم لتدمير أمن المجتمع، وحرمان الذين يستعملون سواعدهم من ثمرات عملهم؟

وليت شِعْرِي كم ساعدًا ستقطع من السواعد المعتدية، لتحمي آلافًا وملايين من السواعد والرءوس التي لا يبالي أولئك المجرمون بقطعها في سبيل الوصول إلى مآربهم، والنجاة بأنفسهم من أيدي العدالة؟!

« د » وأما قِلَّة معرفته بالتاريخ، فواضح للعيان، برغم ما يدَّعيه أنه من قارئي التاريخ، ومستنطقيه، ولكنه يقرأ منه ما يوافق مشربه، ويخدم غرضه ويهمل منه ما لا يلائم هواه، ثم هو يستنطقه بما لا ينطق، ويستلهم منه ما لا يلهِم، فهي قراءة انتقائية موجهة مغرضة.

لقد جهل الكاتب أو تجاهل أن الإسلام - منذ القرن الأول - حكم أقطارًا شتَّى تضم بلاد الحضارات العريقة الكبيرة: حضارات الفُرس والروم، وبابل، ومصر، واليمن، وغيرها ... ولم يقل أحد في تلك الأقطار: إن أحكام القرآن إنما نزلت لمجتمع بسيط غير مجتمعاتنا هذه العريقة في المدنية، فلا يليق بنا أن نطبقها!

بل وجدت كل هذه المجتمعات في أحكام القرآن حمايتها وأمنها ومصلحة دنياها وأخرها، برغم أنها كلها كانت في حاجة إلى سواعد أبنائها!

وجهل الكاتب أو تجاهل أن المجتمعات التي سعدت بالإسلام، وطبقت فيها أحكامه، وأقيمت حدوده، كانت في طليعة المجتمعات البشرية إنتاجًا وازدهارًا وتقدمًا، ولم يمنعها قطع يد السارق أن تنتج وتتقدم وتتبوأ مكانتها تحت الشمس، بل وفرت الحدود لها الأمن الذي لا بد للناس منه لكي يعملوا

وينتجوا.

وكأني بالكاتب يتخيل أن إقامة حد الله في السرقة ستملأ الطرقات بمقطوعي الأيدي!

وهذا ما لم يحدث قَط في التاريخ، فعقوبة السرقة عقوبة رادعة زاجرة، فهي تردع السارق نفسه أن يعود لمثل جريمته، وتردع غيره أن يمضي في نفس طريقه، فيصيبه ما أصابه، ولهذا وصفها القرآن بقوله: **{نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ}** [المائدة: 38].

على حين نرى عقوبة السجن لا تردع المجرم، ولا تزجر غيره، ولهذا كثر «أصحاب السوابق» الذين يكررون الجريمة، برغم السجن عليها مرات ومرات، فالسجن لا يردع ولا يؤدب، بل كثيرًا ما يعطي فرصة لمزيد من المهارة في السرقة وفنونها، ومزيد من الضراوة في اقتحام المخاطر.

« هـ » وأما قلَّة معرفته بالواقع، فإن ما يحدث في العالم الإسلامي كله يرد عليه، فقد عطل المسلمون في شتَّى أوطانهم أحكام الشريعة، ومنها الحدود، وحد السرقة على الأخص، وسلمت «السواعد» التي أظهر الكاتب الإشفاق عليها، فماذا كانت النتيجة؟

هل انتقل المسلمون بتعطيل حد السرقة وبقية أحكام الشريعة من دنيا التخلف إلى دنيا التقدم؟ هل لحقوا بعصر الفضاء و«الكمبيوتر» والثورة التكنولوجية والبيولوجية؟ بل هل صنعوا السلاح الذي يحميهم، وأنتجوا الغذاء الذي يكفيهم؟

للأسف لم يفعلوا شيئًا من ذلك، وما زالوا في مؤخرة القافلة، في العالم

الثالث، أو الرابع، لو كان هناك رابع!

لقد أشفق الكاتب - بقلبه الحنون - على سواعد اللصوص المجرمين أن تُقطع ... ولم نرَ لديه مثل هذا الحنان والإشفاق على ضحايا المجرمين الذين تُسلب أموالهم وتُهَدد بيوتهم، وتُنتهك حرماتهم، وقد تُقطع أيديهم، ورقابهم، إذا همُّوا بالتعرض للجاني أو الإمساك به.

وبجوارنا بلد عربي إسلامي، كان يُضرب به المثل في الفوضى واختلال الأمن حتى كان يُقال فيمن يرحل إليه لحج أو عُمرة: الذاهب مفقود، والراجع مولود، فما إن حكمه الملك عبد العزيز بن سعود رحمه الله ، وأقام فيه الحدود حتى تغيّر الحال، وغدا يُضرب به المثل في الأمان والاطمئنان، حتى تمر الأشهر ولا تُقطع فيه يد واحدة، بفضل تنفيذ هذا الجانب من أحكام الإسلام، وإن كان هناك تقصير في بعض الجوانب الأخرى.

إن مصلحة الناس الحقيقية تتجلى في طاعتهم لربهم، وتحكيم شرعه في حياتهم وإقامة حدوده - بشروطها - على من يستحقها منهم[209].

فلم يشرع رب الناس للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم، وإن جهل ذلك من جهل منهم، فهو أبرُّ بهم من آبائهم وأمهاتهم، وأعلم بمصلحتهم من أنفسهم **{أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ}** [الملك: 14].

* * *

(209) انظر: كتابنا «بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين» (ص188 - 200).

3 - المدرسة الوسطية
الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

اعتبار المصالح والمقاصد:

تؤمن المدرسة الوسطية: بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على مصلحة الخلق، فإن الله تعالى غني عن العالمين، وكل ما سواه مفتقر إليه، كما قال تعالى: **{۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ}** [فاطر: 15]، فهو سبحانه إذا أمر أو نهى، أو حلل أو حرم، فإنما ذلك لمنفعة عباده، بلا ريب، علم ذلك من علم، وجهل ذلك من جهل.

ذلك أنه من صفات الله تعالى «الحكمة» ومن أسمائه سبحانه «الحكيم» والحكيم لا يشرع شيئًا عبثًا، كما لا يخلق شيئًا اعتباطًا أو لهوًا، بل كل من خلقه وأمره أو قدره شرعه مرتبط بحكمته البالغة.

ولهذا وصف القرآن أولي الألباب بأنهم يتفكرون في خلق السموات والأرض قائلين: **{رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ}** [آل عمران: 191].

ومن صفاته تعالى كذلك: الكرم والبر والرحمة، ومن أسمائه: الكريم البر الرحيم، ولهذا لا يخلق ولا يشرع إلا ما فيه خير عباده ومصلحة خلقه، برًّا بهم، وإحسانًا إليهم، فقد كتب على نفسه الرحمة.

ومن هنا نجد الشارع الحكيم في كتابه وسنة نبيه، يتبع كثيرًا من الأحكام ببيان عللها وحكمها والمصالح المترتبة عليها، وذلك في مئات المواضع، وخاصة في المعاملات بين الناس بعضهم وبعض.

ولهذا أجمع العلماء - فيما عدا فئة قليلة - على تعليل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح، بل استدل الذين يقولون: «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد نسخ» بقولهم: إن شرع الله تعالى الحُكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به، فإنه حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل[210].

ولهذا قرر المحققون أن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، سواء أكانت هذه المصالح ضرورية أم حاجية أم تحسينية، وهي القواعد الثلاث التي قامت عليها الشريعة.

وقال الإمام الشاطبي: إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعًا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، أن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي، الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عن العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة

---

(210) «روضة الناظر» لابن قدامة: ص (73).

الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وما ذكره العلامة الشاطبي في المغرب وفصل فيه القول في جزء كامل من كتابه الفريد «الموافقات» قرره قبله علماء محققون في المشرق، منهم الإمام ابن القيم، الذي أكد أن الشريعة أساسها ومبناها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها[211].

ومثل ذلك ما قرره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقبل هؤلاء قرر حجة الإسلام الغزالي أن مقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، وأضاف الإمام شهاب الدين القرافي، وأعراضهم.

وهذا ما تؤمن به المدرسة الوسطية التي تنظر إلى النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وترى أن الله تعالى لم يشرع الأحكام إلا لمصلحة عباده، وأنه لا يوجد حكم شرعي مقطوع به يخالف مصلحة للناس مقطوعًا بها؛ لأن الذي أنزل هذه الشريعة وأوجب على الناس الاحتكام إليها، هو الذي خلق الناس وأمدهم بنعمه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فألزمهم به. **{أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ}** [الملك: 14] فهو أعلم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا

---

(211) «إعلام الموقعين» جـ3.

يقول به مسلم، أو يكون علمه، ولكنه أراد أن يعنتهم ويلزمهم العسر والحرج، وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: **{يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ}** [البقرة: 185]، **{مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ}** [المائدة: 6]، **{يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا}** [النساء: 28]، **{وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ}** [البقرة: 220].

ولهذا كان تصور مصلحة حقيقية تعارضها النصوص القطعية، تصورًا نظريًّا أو افتراضيًا محضًا، لا وجود له في أرض الواقع.

وينبغي أن نحرر محل النزاع هنا، وهو التعارض بين قطعي النصوص، وقطعي المصالح، وهو ما نقول بامتناعه.

أما التعارض بين مصلحة حقيقية معتبرة وبين نص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعتبرة شرعًا.

وهذا ما صنعه سيدنا عمر بن الخطاب ومن وافقه من الصحابة في قضية قسمة الأرض المفتوحة على الغانمين، وتوقفه في ذلك وانتهى إلى تخصيص **{مِمَّا غَنِمۡتُمۡ}** في الآية بالمنقولات ونحوها، مما يغنم ويحاز حقيقة، وقد سبق مناقشة ذلك.

وهو ما صنعه سيدنا عثمان حيث رأى التقاط ضوال الإبل، وحفظها في بيت المال، حتى لا تضيع على أصحابها، ولم تكن تلتقط على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وهو ما صنعه بعض فقهاء التابعين في حديث امتناعه صلى الله عليه

وسلم عن التسعير حيث شكا إليه أصحابه الغلاء، وقوله: «**إن الله هو المسعر القابض الباسط**» إذ حملوا ذلك على حالة الغلاء الطبيعي، وليس الغلاء الناتج عن احتكار التجار، والعمل على إغلاء الأسعار.

وكذلك التعارض بين نص قطعي ومصلحة موهومة لا يدخل فيما نحن فيه، والواقع أن هذا هو ما يموه به مموهو اليوم من زعم أن هناك مصالح يعارضها الشرع.

فمن نظر إلى هذه المصالح المدعاة بموضوعية وإنصاف، لم يجدها مصالح حقيقية على الإطلاق.

فلا توجد مصلحة حقيقية في «إيقاف حدود الله» التي أوجبتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الخمر» التي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الربا» الذي حرمته النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الخلاعة» التي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في تعطيل الزكاة» التي فرضتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في منع تعدد الزوجات» الذي أباحته

النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة البغاء» الذي حرمته النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في التسوية بين الابن والبنت في الميراث» الذي منعته النصوص القطعية.

وهكذا كل ما ينادي به «عبيد الفكر الغربي» اليوم مما تعارضه الشريعة بيقين، ليس فيه عند التحقيق أية مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في معاشهم أو معادهم.

إنما هي أوهام تخيلوها مصالح، بحكم تأثرهم بالغرب، وعبوديتهم الفكرية له، ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج، ما قالوا ما قالوه، ولا خطر ببالهم أن يقولوه، ولو غير الغرب موقفه من بعض هذه القضايا لرأيت هؤلاء أسرع ما يكونون إلى تغيير موقفهم، فإنما يتبعون سننه - فكرًا وعملًا - شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه، كما أنبأ المعصوم صلى الله عليه وسلم.

المراد بالنص في كلام الطوفي:

يستند القائلون بمعارضة المصالح للنصوص إلى كلام قاله نجم الدين الطوفي «ت: 716هـ».

وكلام الطوفي - كما يبدو في ظاهره - مردود عليه، وهو مما انفردوا به، وأنكره عليه عامة العلماء، وقد كنت كتبت من قبل معلقًا على مقولة الطوفي حول المصلحة: إنه لم يحدد المراد بالنص الذي تخصصه المصلحة: هل هو

مطلق النص من الكتاب أو السنة وإن كان ظنيًّا، أو المراد النص القطعي في ثبوته ودلالته؟ والأول هو اللائق بأن يصدر من عالم أصولي، والثاني لا دليل عليه في كلامه، بل في كلامه ما يفيد العكس، فقد استثنى المقدرات والعبادات مما قاله، وما ذاك إلا لأن التقديرات قد حددها الشارع بوضوح فلا تقبل احتمالًا آخر، مثل تحديد أنصبة الورثة، ومقادير الواجب في الزكاة، ومدة العدة للمرأة المطلقة والمتوفى عنها زوجها، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها، كما أن العبادات المحضة يجب أن تؤخذ بالتسليم[212].

هذا ما قررته قديمًا عن طريق الاستنتاج.

وعندما عدت إلى مقولة الطوفي، وقرأت كلامه بها بإمعان، تبين لي بيقين: أنه حين يذكر «النص» في كلامه لا يعني به إلا «النص الظني» في سنده وثبوته أو في متنه ودلالته، وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم يقتصر على بعضه، ولم تضلله إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب.

يقول الطوفي:

«وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم، أو محتمل، فهي أربعة أقسام فإن كان متواترًا صريحًا، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملًا من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعًا مطلقًا، فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم

(212) انظر: كتابنا «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة» فصل: معارضة النصوص بدعوى المصلحة (ص358)، وأيضًا: مناقشتنا لمن اعتمدوا على الطوفي لإسقاط عقوبات الحدود ونحوها في كتابنا: «بينات الحل الإسلامي» فصل: ليس الإسلام هو الحدود.

والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه، منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحادًا محتملًا فلا قطع، وكذا إن كان متواترًا محتملًا، أو آحادًا صريحًا لا احتمال في دلالته بوجه، لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده»[213]. اهـ.

فهو هنا يمنع صراحة أن يخالف النص القطعي في سنده وفي دلالته المصلحة.

ومما لا نزاع فيه بين أهل العلم عامة: أن المصلحة اليقينية «القطعية» لا يمكن أن تناقض النص القطعي أو يناقضها بحال من الأحوال، وهو ما أكده علماء الأمة قديمًا وحديثًا.

وإذا توهم هذا التناقض، فلا بد من أحد أمرين:

إما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب، أو الخمر لاجتذاب السياحة، أو الزنى للترفيه عن العزاب، أو إيقاف الحدود، مراعاة لأفكار العصر، أو غير ذلك مما يموه به مموهون من عبيد الفكر الغربي.

وإما أن يكون النص الذي يتحدثون عنه غير قطعي، وهو ما وقع فيه كثير من الباحثين، ولا سيما من غير المتخصصين والمتضلعين في علوم الشريعة وأسرارها، من أساتذة الحقوق والاقتصاد والآداب، فحسبوا بعض النصوص قطعية، وليست كذلك.

---

(213) انظر: (ص222) من «المصلحة في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى زيد.

تعليق الدكتور متولي على الشيخ أبي زهرة:

ومن أمثلة ذلك: أن العامة الشيخ محمد أبا زهرة، ذكر في كتابه عن الإمام أحمد ابن حنبل، عندما تحدث عن رأي نجم الدين الطوفي «ت 716هـ» في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا، فقال أبو زهرة: «إنه لا يمكن أن يكون ثمة تعارض بين مصلحة يقينية ونص قطعي»[214].

وعلق الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري المعروف في كتابه «مناهج التفسير في الفقه الإسلامي» على كلمة الشيخ أبي زهرة بقوله: «الواقع أن هذا القول - فيما نعتقد - لا يتفق مع الواقع، ومع ما كان يراه بعض كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، بل ولا مع ما كان يراه الرسول ذاته».

«فالرسول نهى عن قطع يد السارق في زمن الحرب: خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هربًا من القصاص، الأمر الذي يدل على أن الرسول رأى أن النص القرآني المعروف «الذي يقضي بقطع يد السارق» لم يكن يتفق في تطبيقه في تلك الحالة «حالة الحرب» مع المصلحة».

«وعمر بن الخطاب لم يطبق نص الآية القرآنية المعروفة التي وردت بشأن إعطاء الصدقات إلى «المؤلفة قلوبهم»؛ لأنه وجد المسلمين لم يعودوا بحاجة إلى المعضدين والمؤيدين من تلك الطائفة، ومن ذلك نرى أنه لم يطبق النص لزوال حكمته، أو بعبارة أخرى: وجد أن تطبيق النص أصبح في

---

(214) انظر: «ابن حنبل» لأبي زهرة، (ص310 - 313).

عصره لا يتفق مع المصلحة»[215]. اهـ.

والواقع أن تعليق الدكتور متولي على شيخنا أبي زهرة في غاية الخلل والاضطراب، وسوء الفهم، فهو يجعل بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للنص القرآني من باب تعارض المصلحة مع النص، ونسي أن مهمة الرسول - بنص القرآن ذاته - أن يبيّن للناس ما نزل إليهم، وأن من هذا البيان تخصيص العام، وتقييد المطلق، بإجماع العلماء كافة.

وقد بيَّن الرسول بالنسبة للنص القرآني في حد السرقة: النصاب الذي يوجب القطع، فلا قطع في أقل من ربع دينار، أو فيما دون ثمن المجن، ولا قطع فيما يؤخذ من غير حرز، كالذي يؤخذ من الحقول للأكل، ولا فيمن أخذ من مال ابنه أو ابنته لقوله: «**أنت ومالك لأبيك**» ويقاس عليه كل من سرق من مال له فيه حق، والقطع إنما يكون لليد اليمنى، ومن الرسغ، لا من المرفق، ولا من العضد، إلى آخر ما جاءت به السنة مبينة للقرآن، وكان من ذلك نهيه صلى الله عليه وسلم أن تقطع الأيدي في الغزو[216].

فكيف اعتبر الباحث هذا الأمر وحده معارضة للنص باسم المصلحة؟ وهل يعتبر الدكتور متولي النص من القرآن وحده؟ أو يشمله ويشمل النص من الحديث النبوي أيضًا؟ فما ذكره في هذا المقام لا يدخل في باب التعارض قط، لا بين نص ومصلحة، ولا بين نصين، بل هو من باب بيان السنة

---

(215) انظر: «مناهج التفسير في الفقه الإسلامي» للدكتور متولي، نشر شركة عكاظ بالسعودية، ط أولى، (ص91)، والكتاب يحمل عنوانًا كبيرًا، لم يتأهل له مؤلفه بما ينبغي من عدة، ولهذا اضطربت آراؤه، وخف ميزانه.

(216) رواه أبو داود.

للقرآن[217].

أما ما ذكره الدكتور متولي عن موقف عمر من «المؤلفة قلوبهم» وأنه عطل النص لتعارضه مع المصلحة في عصره، فهذه دعوى عريضة على ابن الخطاب رضي الله عنه ، فهو لم يعطل نصًّا، وما كان له أن يفعل، ولا يملك هو ولا غيره ذلك، وما قاله الدكتور هنا ترديد لقول أناس سبقوه، لم يعطوا الموضوع حقه من الدرس والتأمل، وقد رددنا على هذه الدعوى عند مناقشتنا اجتهادات عمر رضي الله عنه في باب السياسة الشرعية، وزعم بعض المعاصرين أنه عطل النصوص القطعية من أجل المصالح الدنيوية.

حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة:

والعجيب أن هؤلاء كثيرًا ما يذكرون كلمة نقلت مبتورة عن الإمام ابن القيم، ويرددونها في كل مناسبة، وهي: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»، والحق أنهم يقطعون هذه الكلمة عن سياقها الذي رودت فيه فقد قالها ابن القيم ردًّا على الذين يحصرون «البينة» الشرعية في شهادة الشهود وحدها، ويرفضون الأخذ بالقرائن، وإن بلغت ما بلغت من الوضوح والدلالة على وجه الحق في القضية، فقد قال في «الطرق الحكمية»:

«إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه[218] ونحو ذلك قاله في «إعلام

---

(217) ومما يدخل في بيان السنة للقرآن هنا: اعتبار التوبة مسقطة للحق، كما رجح ذلك ابن تيمية وابن القيم، انظر: «إعلام الموقعين» (3/19 - 22) ط. السعادة.

(218) «الطرق الحكمية» لابن القيم، (ص14) ط. السنة المحمدية.

الموقعين».

أما إطلاق هذه الكلمة عن ابن القيم أو شيخه ابن تيمية، فلم يثبت عنهما، ولا يتصور منهما، وهما أشد الناس تمسكًا بالنصوص، ودعوة إلى الاتباع، وإنما تقبل هذه الكلمة «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»، فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص يحتمل تفسيرات عدة، ترجح أحدَها المصلحة.

وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: «حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد».

التمييز بين العبادات والمعاملات:

والمدرسة الوسطية تؤمن بهذه القاعدة المهمة التي أشار إليها الإمام البنا في هذا الأصل الخامس من أصوله العشرين، وهي: تقريره التفريق بين العبادات والمعاملات فيما يتعلق بالعلل والمقاصد وراء التكليف بكل منهما، فقد قال: «والأصل في العبادات هو: التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد، وفي المعاملات هو: الالتفات إلى المعاني والأسرار والمقاصد».

والواقع أن الذي نبه على هذا التفريق بعبارات واضحة ودلل عليه هوالإمام أبو إسحق الشاطبي رضي الله عنه .

فقد ذكر في كتابه الأصولي الفريد «الموافقات» هذه القاعدة المهمة، في المسألة «الثانية عشرة» من مقاصد وضع الشريعة للامتثال وهي: أن الأصل في العادات، بالنسبة إلى المكلف: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات «يعني: المعاملات»: الالتفات إلى المعاني.

الأصل في العبادات التعبد والتزام النص:

وقد دلل الشاطبي على القسم الأول من هذه القاعدة «وهو أن الأصل في العبادات التعبد» بعدة أمور: استقراء أحكام الشريعة في العبادات، فوجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، مثل إيجاب الغسل بعد الجماع، ووجدنا الصلوات حفت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، لا يجوز لنا أن نغيرها، ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف آثارها، فالحيض والنفاس للمرأة يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم، وأن طهارة الحدث محفوفة بالماء الطهور، وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم - وليست فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء الطهور، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب «كالدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والتكبير يدخل به في الصلاة ولكن الخروج منها بالتسليم لا بالتكبير» وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها.

قال: وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة: الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلًا واضحًا، كما نصب على التوسعة في وجوه العبادات أدلة لا يوقف منها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود،، إلا أن يتبين - بنص أو إجماع - معنى

مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اعتبره، لكن ذلك قليل، وإنما الأصل: ما عم في الباب وغلب في الموضع.

وأيضًا فإن المناسب «أي الوصف الذي اعتبر علة للحكم» في العبادات معدود عندهم مما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك، «يريد أن المشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر».

الثالث: إن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات «التي لم يبعث للناس فيها رسول» لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير في ما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك.

فإذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى ما حده الشارع، وهو معنى التعبد[219].

الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد:

ودلل الشاطبي على أن الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم والأسرار بعدة أدلة:

أولها: الاستقراء. قال: فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار، فنرى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، وضرب الشاطبي لذلك أمثلة كثيرة.

---

(219) انظر: «الموافقات» للشاطبي مع تعليق الشيخ عبد الله دراز، جـ2/300 - 304.

الثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص «بخلاف باب العبادات» وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان، ونقل عنه أنه قال: إنه تسعة أعشار العلم.

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة وهي الجمعة للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العوائد، ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول[220].

لماذا قيل: الأصل الالتفات إلى المقاصد؟:

وإنما قال الشاطبي ومن وافقه من العلماء: الأصل في العادات والمعاملات هو: الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم؛ ليدلوا على أنه هناك ما هو خلاف الأصل، وكلمة الأصل تعني: الأساس والغالب.

ومفهومه: أن هناك أشياء تأتي على خلاف الغالب والمعروف، وهذا أمر ثابت في أحكام الشرع، وقد نبه عليه الإمام الشاطبي رحمه الله .

---

(220) نفسه: (305 - 307).

من هذه الأشياء التي لا يلتفت فيها إلى المصالح والحكم: المقدرات الشرعية، فقد نجد في باب العدد: عدة الوفاة - للمرأة المتوفى عنها زوجها - مقدرة بأربعة أشهر وعشرة أيام، إلا إذا كانت حاملًا.

وعدة المطلقة: ثلاثة قروء لمن تحيض، ومن لا تحيض ثلاثة أشهر.

وفي المواريث نجد تقديرات السدس والثلث والثلثين، والثمن والربع والنصف، لوارثين معينين.

ونجد في الحدود حدًّا قدر بمائة جلدة، وآخر بثمانين جلدة، وثالثًا بقطع اليد، فما سر هذا الاختلاف؟

قد نقول مثلًا: إن جريمة الزنى أغلظ من جريمة القذف بالزنى، فلهذا غلّظ حد الزنى أكثر من حد القذف.

ولكن لماذا جعل هذا مائة، وذلك ثمانين، لماذا لم يكن هذا ثمانين وذاك ستين؟ أو هذا مائة وعشرين وهذا مائة؟ ستظل الأسئلة تلاحقنا، ولن نجد لها جوابًا مقنعًا شافيًا، لأننا لا نملكه.

فلهذا لا يسع المكلف المسلم أمام هذه التقديرات - وإن لم تكن في العبادات - إلا أن يعتبرها من نوع التعبد بالتكليف، والابتلاء بما لا يعلم سره، ليقول المؤمن في النهاية: سمعنا وأطعنا.

في العبادات حكم وأسرار أيضًا:

وليس معنى قولنا: إن الأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد: أن العبادات خالية من المقاصد تمامًا، فهذا ليس بصحيح، بل كل ما شرعه الله تعالى من ا لعبادات والمعاملات، فإنما شرعه لحكمة

ومصلحة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها.

ولا يشرع تعالى لعباده شيئًا عبثًا، ولا اعتباطًا، كما لا يخلق شيئًا لعبًا ولا باطلًا.

ولكن هذه الحكم والمقاصد لا تعرف لنا على وجه تفصيلي، إنما تعرف على وجه كلي، كما أشار القرآن نفسه إلى تلك الحكم والمقاصد الكلية من العبادات.

فهو يقول في الصلاة: **{وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ}** [العنكبوت: 45].

ويقول في شأن الزكاة: **{خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا}** [التوبة: 103].

ويقول عن الصيام: **{يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}** [البقرة: 183].

ويقول عن الحج: **{وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ 27 لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ ... }** [الحج: 27، 28].

ويقول عن الذكر: **{فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ}** [البقرة: 152]، **{أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ}** [الرعد: 28].

ويقول عن العمل الصالح بصفة عامة - ومنه العبادات قطعًا - **{مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةًۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ**

مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ} [النحل: 97].

وإدراك الحكمة والمصلحة الكلية في العبادات ممكن وواقع، ولكن الذي لا يدرك ولا يعرف هو الحكم التفصيلية في جزئيات العبادات.

فإذا أخذنا الصلاة مثلًا، نرى أننا لا نعرف الحكمة والمصلحة التفصيلية في كثير من أحكامها وجزئياتها، ولا نستطيع أن نجيب إجابة شافية ومحددة عن هذه الأسئلة:

لماذا كانت الصلوات خمسًا ولم تكن ثلاثًا ولا سبعًا؟

ولماذا كانت مواقيتها بهذا التقدير، ولم تكن قبل ذلك أو بعده؟

ولماذا اختلفت أعداد الركعات في بعض الصلوات عن بعض؟

ولماذا لم تكن صلاة الصبح أربعًا، وصلاة الظهر اثنتين، وصلاة العشاء ثلاثًا؟

ولماذا كان بعضها سريًّا وبعضها جهريًّا، وبعضها يجمع بين السر والجهر؟

ولماذا كان الركوع مرة واحدة والسجود مرتين؟

ولماذا كانت القراءة المفروضة في كل ركعة فاتحة الكتاب ولم تكن سورة الإخلاص أو آية الكرسي؟

ولماذا افتتحت الصلاة بالتكبير واختتمت بالتسليم؟

ولماذا اشترط للصلاة كل هذه الشروط من الطهارة واستقبال القبلة ... إلخ؟

ولماذا ... ولماذا ... ولماذا ... ؟

ويمكن أن نتكلف الإجابة عن بعض هذه الأسئلة ولكن إجابتنا لا تروي غليلًا ولا تشفي عليلًا، وسيظل سر ذلك عند عالمه وشارعه سبحانه تعالى.

ويبقى سر واحد نعلمه وندركه جيدًا، وهو «الابتلاء» فإن الله تعالى يبتلينا بما لا نعلم سره من التكاليف، ليعلم من يتبع الرسول ممّن ينقلب على عقبيه، ويظهر من لا ينقاد إلا لعقله، ومن ينقاد لأمر به.

فلو كانت الحكمة واضحة للعقل في تفصيل كل أمر لكان المرء في هذه الحالة مطيعًا لعقله، لا مطيعًا لربه الذي خلقه فسوَّاه، ولكن العبودية الحقيقية تتجلى حين يؤمر الإنسان بما لايعرف المصلحة فيه، فيقول عند الأمر الإلهي: سمعنا، وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير.

وما سألناه في شأن الصلاة، يمكن أن نسأله في تفصيلات الصيام، وتفصيلات الحج، ولا سيما أن الحج حافل بالأمور التعبدية من الطواف والسعي والوقوف بعرفة ورمي الجمرات، كلها بأعداد معينة وفي مواقيت خاصة، لا يعلم أسرار تفصيلاتها إلا شارعها جل شأنه.

وقد ذكرت من قديم في كتابي «العبادة في الإسلام» هذه الحقيقة، وبينت أن الأصل في العبادات: أنها تؤدى امتثالًا لأمر الله تعالى، وأداءً لحقه على عباده وشكرًا لنعمائه التي لا تنكر، وليس من اللازم أن يكون لهذه العبادات ثمرات ومنافع في حياة الإنسان المادية، وليس من الضروري أن يكون لها حكمة يدركها عقله المحدود، الأصل فيها أنها ابتلاء لعبودية الإنسان لربه، فلا معنى لأن يدرك السر في كل تفصيلاتها، فالعبد عبد، والرب رب، وما

أسعد الإنسان إذا عرف قدر نفسه!.

ولو كان الإنسان لا يتعبد لله إلا بما وافق عليه عقله المحدود، وعرف الحكمة فيه تفصيلًا، فإذا عجز عن إدارك السر في جزئية أو أكثر من جزئية أعرض ونأى بجانبه لكان في هذه الحال عبد عقله وهواه، لا عبد ربه ومولاه.

إن العبودية لله شعارها الإيمان بالغيب وإن لم تره، والطاعة للأمر وإن لم تحط بسره.

وحسب المؤمن أن يعلم بالإجمال أن الله غني عن العالمين، غني عن عباداتهم وطاعاتهم، لا تنفعه طاعة من أطاع ولا تضره معصية من عصى: **{وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ}** [لقمان: 12]، و**{وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ}** [آل عمران: 97].

فالله غني عن عباده كل الغنى، وإذا تعبدهم بشيء فإنما يتعبدهم بما يصلح أنفسهم، ويعود عليهم بالخير في حياتهم الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية، غير أن الإنسان المحدود قد تخفى عليه حكمة الله جل علاه.

وكم لله من سر خفي   يدق خفاه عن فهم الذكي

وكما أخفى كثيرًا من أسرار هذا الكون عن الإنسان، أخفى عنه بعض أسرار ما شرع، ليظل الإنسان في هذا وذاك متطلعًا بأشواقه وراء المجهول، آملًا في الوصول، معترفًا بالقصور ... وليظل دائمًا في

دائرة العبودية المؤمنة التي شعارها دائمًا: {سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ} **[البقرة: 285].**

قد ذكر الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»: «أن العبادات لصحة قلب الإنسان، كالأدوية لصحة بدنه، وليس كل إنسان يعرف خواص الدواء وسر تركيبه إلا الطبيب أو العالم الذي اختص بمعرفته، وكل مريض يقلد الطبيب في ما يصف له من دواء ولا يناقشه فيه، قال: فكذلك بان لي على الضرورة أن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل، وكما أن اختلاف الأدوية في المقدار والوزن والنوع، لا يخلو من سر هو من قبيل الخواص، فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى إن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار، فلا يخلو عن سر من الأسرار، وهو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها إلا بنور النبوة، فقد تحامق وتجاهل جدًّا من أراد أن يستنبط لها حكمة، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق لا من سر إلهي فيها[221]».

وبهذا علم أنه من الخطأ البين أن نطلب لكل تفصيل من تفصيلات العبادة حكمة تقنع العقل، وتشبع نهمه، ولا سيما ذلك العقل المادي

---

(221) «المنقذ من الضلال» للإمام الغزالي بتصرف.

الحديث الذي لا يشبعه إلا الحسية والنفعية.

فالعبادات ـ كما قال الأستاذ العقاد ـ شعائر توقيفية تؤخذ بأوضاعها وأشكالها، ولا يتجه الاعتراض إلى وضع من أوضاعها إلا أمكن أن يتجه إلى الوضع الآخر، لو استبدل منها ما اقترحه المقترح بما جرى عليه العمل وقامت عليه الفريضة من نشأتها.

لماذا يكون الصوم شهرًا ولا يكون ثلاثة أسابيع أو خمسة؟ لماذا تكون حصة الزكاة جزءًامن عشرة أجزاء، ولا تكون جزءًا من تسعة أو من خمسة عشر؟

لماذا نركع ونسجد ولا نصلي قيامًا أوقيامًا وركوعًا بغير سجود؟

من اعترض بأمثال هذه الاعتراضات فليس ما يمنعه أن يعود إلى الاعتراض لو فرض الصيام ثلاثة أسابيع، أو فرضت الزكاة فوق مقدارها أو دون هذا المقدار، أو فرضت الصلاة على وضع غير وضعها الذي اتفق عليه أتباع الدين.

وليس معنى ذلك أن هذه الأوضاع لا تعرف لها أسباب تدعو إليها وتفسر لنا اتباعها دون غيرها، ولكنها في نهاية الأمر أوضاع توقيفية لا موجب من العقل للتحكم فيها بالاقتراح والتعديل، لأن المقترح المعدل لن يستند إلى حجة أقوى من الحجة التي يرفضها، ويميل إلى سواها.

ويسري هذا على كل تنظيم في أمور الدنيا، ولا يسري على أمور الدين وحده.

فلماذا يكون عدد الكتيبة في جيش هذه الأمة خمسين مثلًا ويكون في أمة غيرها أربعين أو مائة؟

ولماذا يجعل اللون الأخضر رمزًا لهذا المعنى في ألوان العلم القومي عند قوم من الأقوام، وهو مجهول لغير هذا المعنى عند أقوام آخرين؟

لا مناص في النهاية من أسباب توقيفية يكون التسليم بها أقرب إلى العقل والمجادلة فيها(222).

وقد ضل قوم حاولوا أن يفهموا الحكمة في كل جزئية من جزئيات العبادة فلما خفيت عليهم أسرار بعض التفصيلات في عبادة كالحج شكوا وشككوا، وهم في شكهم وتشكيكهم ضالون عن سواء السبيل.

الطوفي يستثني العبادات من تقديم المصلحة عليها:

وهذا الذي قاله الغزالي قرره قبله شيخه إمام الحرمين في كتابه الأصولي المعروف «البرهان» وأكده بعده الأصولي الحنبلي نجم الدين الطوفي في مقولته عن المصلحة، وتقديمها على النص والإجماع، يقصد النص الظني كما بيّنا ذلك في موضعه، فقد استثنى الطوفي من ذلك العبادات، كما استثنى المقدرات الشرعية، وقال معللًا ذلك: وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك

(222) «حقائق الإسلام» للعقاد، (ص108، 109).

هاهنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عزوجل وضلوا وأضلوا.

وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول.

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته؛ لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدًا عن إفادتها، علمنا أنا أحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنا أحلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما.

والله عز وجل **أعلم بالصواب**[223].

الزكاة ليست عبادة محضة:

ومع تسليمنا بما قرره الشاطبي من أن الأ صل في العبادت هو التعبد دون الالتفات إلى العلل والمقاصد، نحب أن نقرر: أن الزكاة ـ وإن عدت من العبادات الشعائرية الأربع الكبرى، وأنها: أحد أركان الإسلام العملية ـ

---

(223) من رسالة «المصلحة عند الطوفي» الملحقة بكتاب د. مصطفي زيد «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص241).

ليست عبادة محضة كالصلاة والصيام والحج والعمرة، بل هي عبادة فيها معنى الضريبة، أو ضريبة فيها معنى العبادة.

فهي عند التأمل والتحليل مشتملة على جانبين اثنين:

الأول: أنها عبادة وقربة إلى الله تعالى، لهذا قرنت بالصلاة في ثمانية وعشرين موضعًا في القرآن الكريم، وقرنت في السنة بما هو أكثرمن ذلك بالصلاة أيضًا.

والجانب الثاني: أنها حق مالي فرضه الله في أموال الأغنياء ليرد على الفقراء، ويصرف في مصارفه الشرعية المعروفة.

ولهذا نرى الفقهاء أحيانًا يغلّبون الجانب الأول وأحيانًا يغلبون الجانب الآخر.

غلَّب الحنفية جانب التعبد، حين جعلوها فرضًا على المكلف «البالغ العاقل» فأسقطوها عن الصغير والمجنون، وإن بلغت ثروتهما الملايين.

على حين غلَّب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم: الجانب الثاني، فأوجبوها في أموال الصغار والمجانين.

وفي موقف آخر وجدنا العكس، وهو أن الجمهور غلبوا المعنى العبادي في الزكاة، فرفضوا جواز إعطاء القيمة في الزكاة، وتمسكوا بحرفية ما ورد في الزكاة، وهو إعطاء العين.

في حين غلب الحنفية المعنى الآخر، فأجازوا دفع القيمة بدل العين، سواء في زكاة المال أم في زكاة الفطر؛ لأن المهم هو إغناء الفقير، وهو

يتحقق بالقيمة كما يتحقق بالعين، بل قد تكون القيمة أفضل له في كثير من الأحوال.

ومما يدلنا أن الزكاة ليست مجرد عبادة محضة: إدخالها في كتب «السياسة المالية» مثل: «الخراج» لأبي يوسف و«الخراج» ليحيى بن آدم، و«الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام، و«الأموال» لابن زنجويه وغيرهم.

وكذلك إدخالها ضمن كتب «السياسة الشرعية» باعتبارها ولاية من الولايات، مثل كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي الشافعي، ومثله لأبي يعلى الفراء الحنبلي، وكتاب «السياسة الشرعية» للإمام ابن تيمية وغيرها.

ومن الأدلة على ذلك أيضًا: دخول القياس في كثير من أحكامها، بناء على معرفة العلة وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في العلة.

فهي في الحقيقة جزء من نظام الدولة في الإسلام.

ولو أردنا أن نؤلف الفقه على الطريقة الحديثة لأمكن أن نجعل الزكاة مع الفقه المالي، لا مع العبادة المحضة، وكذلك عند التقنين، فإنها داخلة ـ لا محالة ـ في التشريع المالي من ناحية الموارد، وفي التشريع الاجتماعي من ناحية المصارف.

وهذا لا يخرج أحكام الزكاة كلها عن دائرة التعبد، فقد قرر الشاطبي نفسه: أن العادات إذا وجد فيها التعبد، فلا بد من التسليم والوقوف مع النصوص ـ كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان

المـأكول، والفـروض المقـدرة فـي المواريـث، وعـدد الأشـهر فـي العِـدد الطلاقيــة والوفويــة، ومــا أشــبه ذلــك «وأنــا أدخــل فيهــا مقــادير الزكــاة وأنصبتها».

كمـا قـرر أيضًـا أن مقصـد الشـارع مـن هـذه التحديـدات مفهـوم فـي العاديـات وكثيـر مـن العبـادات أيضًـا «قـال ذلـك ليـدخل الزكـاة». وهـذا المقصـد هـو ضـبط وجـوه المصـالح، إذ لـو تـرك النـاس والنظـر لا ننشـر ولـم ينضـبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلـى الانقيـاد مـا وجـد إليـه سبيل.

وهـذا الضـبط مـن الشـارع ـ خشـية الفوضـى والاضـطراب ـ يـدل علـى أصـل شرعي آخر هو «سـد الـذرائع» أي منـع الوسـائل المؤديـة إلـى محظـور أو فساد، فقد منـع الشارع من أشياء، لجرهـا إلـى منهـي عنـه، والتوصـل بهـا إليها.

قال الشاطبي: هذا الأصل مقطوع به في الجملة، قد اعتبـره السـلف الصـالح، فلا بد من اعتباره.

ومما يدل لما ذكرنـاه هنـا مـن أن الزكـاة ليسـت عبـادة محضـة، وأنهـا تخضـع للتعليل والقياس، ما أثر عن الصحابة من إدخال بعض الأموال فـي وعـاء الزكـاة، ممـا لـم يعـرف أن رسـول الله ﷺ أخـذ منهـا الزكـاة، كمـا يـؤكـد ذلـك تشاورهم في شأنها، وإدارتهم الرأي حولها، كمـا فعل عمـر فـي أمـر زكـاة الخيل، وشاور الصحابة فيها قبل أن يقرر فيها حكمًا.

ولو كانت عبادة وقربة دينيـة خالصـة كالصـلاة والصـيام، مـا أجـاز لنفسـه أن

يستشير في إيجابها، حتى لا يشرع في الدين ما لم يأذن به الله، ولكنه نظر إلى الزكاة نظرة أخرى باعتبارها حقًّا من حقوق المال، كما قال أبو بكر في شأن مانعي الزكاة: «فإن الزكاة حق المال».

روى الإمام أحمد في مسنده عن حارثة بن مضرّب: أنه حج مع عمر بن الخطاب، فأتاه أشراف أهل الشام، فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنا أصبنا رقيقًا ودواب، فخذ من أموالنا صدقة تطهرنا بها، وتكون لنا زكاة، فقال: هذا شيء لم يفعله اللذان كانا من قبلي، «يعني: الرسول الكريم وأبا بكر» ولكن انتظروا حتى أسأل المسلمين[224].

وفي رواية في المسند أيضًا عن حارثة قال: جاء أناس من أهل الشام إلى عمر، فقالوا: إنا قد أصبنا أموالًا وخيلًا ورقيقًا ونحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور! قال: ما فعله صاحباي قبلي فأفعله. واستشار أصحاب محمد ﷺ، وفيهم علي، فقال علي: هو حسن، إن لم يكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك[225].

ويبدو أن عمر بعد ذلك قد رجح أن يوجب الزكاة في الخيل، بسبب واقعة حدثت في عهده رضي الله عنه **.**

وقد أخرج عبد الرزاق والبيهقي عن يعلى بن أمية قال: ابتاع عبد الرحمن

---

(224) صحح إسناده الشيخ أحمد شاكر وكذلك الشيخ شعيب (برقم: 218) في تخريج المسند.

(225) صححه أيضًا الشيخ شاكر، والشيخ شعيب وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»، رواه أحمد والطبراني في «الكبير» ورجاله ثقات (69/3)، وانظر: «نيل الأوطار» (136: 4).

أخو يعلى من رجل من أهل اليمن فرسًا أنثى بمائة قلوص «ناقة شابة» فندم البائع، فلحق بعمر، فقال: غصبني يعلى وأخوه فرسًا لي، فكتب عمر إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه، فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم؟ ما علمت أن فرسًا يبلغ هذا، فنأخذ من كل أربعين شاة «شاة» ولا نأخذ من الخيل شيئًا؟ خذ من كل فرس دينارًا، فضرب على الخيل دينارًا دينارًا.

وروى ابن حزم بسنده إلى ابن شهاب الزهري أن السائب بن يزيد أخبره: أنه كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقات الخيل، قال ابن شهاب: وكان عثمان بن عفان يصدّق الخيل.

وعن أنس بن مالك: أن عمر كان يأخذ من الفرس عشرة، ومن البراذين خمسة، أي عشرة دراهم وخمسة دراهم.

وممن كان يرى رأي عمر من الصحابة: الفقيه الأنصاري زيد بن ثابت، فقد تنازع العلماء في زمن مروان بن الحكم في زكاة الخيل السائمة، فشاور مروان الصحابة في ذلك، فروى أبو هريرة الحديث: «ليس على الرجل في عبده ولا فرسه صدقة» فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال أبو هريرة: عجبًا من مروان، أحدثه بحديث رسول الله ﷺ، وهو يقول: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال زيد: صدق رسول الله ﷺ، إنما أراد به فرس الغازي، فأما تاجر يطلب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ قال: في كل فرس دينار أو عشرة دراهم.

وروى ابن زنجويه في كتاب «الأموال» بسنده عن طاووس قال: سألت ابن

عباس عن الخيل، أفيها صدقة؟ فقال: «ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة» ومفهومه يدل على أن غيره فيه الصدقة.

وإلى مثل رأي عمر وزيد ذهب إبراهيم النخعي من التابعين قال: في الخيل السائمة التي يطلب نسلها: إن شئت في كل فرس دينارًا أوعشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة، فيكون في كل مائتي درهم عشرة دراهم «أخرجه محمد في الآثار، وروى نحوه أبو يوسف، وعن حماد بن أبي سليمان قال: وفي الخيل الزكاة».

وقصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة، فقد دل تصرف عمر رضي الله عنه **على أن للقياس فيها مدخلًا وللاجتهاد مسرحًا، وأن أخذ النبي ﷺ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نامٍ يجب أن يكون وعاء للزكاة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضًا.**

* * *

المرتكز الثاني
فقه الواقع

ترتكز السياسة الشرعية - فيما رأينا - على فقه النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وترتكز كذلك على «فقه الواقع» المعيش، والعلم به علمًا يتيح للناظر الحكم عليه حكمًا صحيحًا، فقد قالوا في المنطق: الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وفقه الواقع يقوم على دراسته على الطبيعة - لا على الورق - دراسة علمية موضوعية، تستكشف جميع أبعاده وعناصره بإيجابياته وسلبياته، والعوامل المؤثرة فيه، بعيدًا عن التهوين والتهويل، وبمعزل عن النظرات المثالية الحالمة، والنظرات الانهزامية المتشائمة، والنظرات التبريرية، التي تريد أن تسوّغ كل شيء، وإن كان أبعد ما يكون عن الحق، وأن تعطيه - بالتكلف والاعتساف - سندًا من الشرع.

إن دراسة هذا الواقع واجب لا بد منه لكل فقيه، ولكل فقه في أي باب من أبوابه، ولكنه أوجب ما يكون، وألزم ما يكون، في باب السياسة الشرعية، لأنه فقه يتصل بعموم الناس، وبقرارات وأنظمة وأوضاع تمس حياة الجماهير الغفيرة، ولأنه واقع دائم التجدد والتغير، فلا بد أن يكافئه فقه متجدد، يراعي تغير الزمان والمكان وأحوال الإنسان.

وهذا كان واضحًا لدى الصحابة والخلفاء الراشدين، ولدى الأئمة المجتهدين بعد ذلك، وخصوصًا ما يتعلق بالأحكام التي تبنى عادة على مصالح قد تتغير، أو أعراف قد تتبدل، فما أسرع ما كانت تتبدل فتواهم بتبدل

الواقع.

وهو ما جعل الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يقول: تحدث للناس أقضية «أحكام» بقدر ما أحدثوا من فجور.

وقد حكوا أنه عند ما كان أميرًا على المدينة، كان يقضي في بعض الدعاوى المرفوعة إليه بشاهد واحد ويمين المدعي، ولا يوجب شهادة شاهدين، فلما ولي الخلافة وكان في دمشق، منع ذلك، وطلب شاهدين في كل قضية،فلما سئل في ذلك، قال: إنا وجدنا الناس في الشام على غير ما كان عليه الناس في المدينة[226].

وهو قد اهتدى بفتاوى الصحابة والراشدين من قبله، الذين غيروا فتواهم بتغير موجباتها، ولذلك أمثلة كثيرة معروفة، ذكرنا نماذج منها في موضعها.

تغير الحكم بتغير المصلحة التي بني عليها

وقد بينت في كتابي «شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان»: ما عرف بالاستقراء، وهو أن من الأحكام الاجتهادية ما مأخذه ومستنده مصلحة زمنية تغيرت بتغير العصر وتبدل الأحوال، فينبغي أن يتغير الحكم تبعًا لها، فالمعلول يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

ومن ذلك: ما نصت عليه بعض كتب الفقه في معاملة أهل الذمة بوجوب تمييزهم في الزي عن المسلمين، اتباعًا لما روي في ذلك عن عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز، قالوا: لأنهم لما كانوامخالطين لأهل الإسلام، فلا بد من تمييزهم عنا، كيلا يعامل معاملة المسلم، وربما يموت

---

(226) انظر: «أصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب الله (ص84، 85).

أحدهم فجأة في الطريق ولايعرف، فيصلي عليه، ويدفن خطأ في مقابر المسلمين[227]، وهو ما لا يرضاه هو ولا أهله ولا المسلمون.

وربما كان هذا التمييز مطلوبًا في أوائل عهود الفتح الإسلامي حيث يلزم الحذر والتحفظ.

فإذا نظرنا إلى تلك المصلحة في عصرنا - مصلحة التمييز بين أرباب الديانات المختلفة في الدولة الواحدة التي تقوم على أساس من الدين - وجدنا ذلك غير مرغوب فيه كثيرًا، كما نجد أن من السهل تحقيق ذلك في عصرنا بما هو أيسر وأفضل من التمييز في الزي، وهو: بطاقة الهوية أو البطاقة الشخصية التي تتضمن - فيما تتضمنه - بيان ديانة حاملها، وبيان اسمه ولقبه وموطنه إلخ ... وفي هذا كل الكفاية للوفاء بالغرض، دون إحراج لغير المسلمين، أو إيذاء لمشاعرهم.

تغير الحكم بتغيرالعرف الذي بني عليه

ومن الأحكام المنصوص عليها في الفقه: ما يستند إلى عرف أو وضع كان قائمًا في زمن الأئمة المجتهدين، أو في زمن مقلديهم من المتأخرين، ثم تغير هذا العرف أو الوضع في زمننا، كإسقاط شهادة من يمشي في الطريق مكشوف الرأس، أو من يأكل في الشارع، أو حليق اللحية، أو من يسمع الغناء، ونحو ذلك، مما تغير بها لعرف، وعمت به البلوى في عصرنا، فهل نجمد على ما نص عليه الأولون، ونسقط شهادة هؤلاء جميعًا، ونعطل مصالح الخلق؟ أو نعتبر هذه الأحكام خاصة بزمنها وبيئتها؟ لا شك أن الثاني

---

(227) انظر: «رد المختار» جزء 3 (ص377) ط. إستانبول.

هو الصحيح.

ومن هنا كتب ابن القيم فصله الممتع في «إعلام الموقعين» عن تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد، قال في مطلعه: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى لجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ - أتم دلالة وأصدقها[228]».

وقد نقل ابن القيم عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية: أنه مر مع بعض أصحابه على قوم من التتار في دمشق يشربون الخمر ويسكرون، فأنكر عليهم بعض أصحابه أن يتناولوا أم الخبائث، فقال لهم ابن تيمية: دعوهم في سكرهم ولهوهم، فإنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصدهم الخمر عن سفك الدماء ونهب الأموال!!

فأقرهم علىهذا المنكر مخافة منكر أكبر منه، ونبه ابن تيمية أصحابه على ضرورة رعاية الأحوال عند الدعوة، وعند الإفتاء.

---

(228) «إعلام الموقعين» (14/3، 15).

تغير فتوى الإمام مالك بتغير الزمان:

وقد قال الإمام مالك رحمه الله : «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» قال الزرقاني[229]: ومراده أن يحدثوا أمورًا تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر.

وقال رضي الله عنه فيمن له[230] ماء وراء أرض دون أرضه، فأراد أن يجري ماءه في أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روي عن عمر رضي الله عنه في قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك، وهذه رواية ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضًا، لكن لا على وجه المخالفة لعمر في أصل الحكم وأنه لا يجوز، بل أفتى بالمنع سدًّا لذريعة الفساد وتغيّر أحوال الناس، فقد كان الصلاح في زمن عمر ظاهرًا لا يدعي أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء؛ فلما تغير الحال في زمن مالك، وكثرت الدعاوى الباطلة، منع من ذلك.

قال أشهب رواية عن إمامه: «كان يقال: يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور». وأخذ بها من يوثق، فلو كان معتدلًا في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر، رأيت أن يُقضَى له بإرجاء مائه في أرضك؛ لأنك تشرب به أولًا وآخرًا ولا يضرك؛ ولكن فسد الزمان واستحقوا التهم، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه جري هذا الماء، وقد يدعي جارك عليك

(229) «شرح الموطأ» جزء 2 (ص5).
(230) «المنتقى» جـ 6، (ص46).

به دعوى في أرضك.

وهذه الرواية اختارها ابن كنانة.

وقد قال ابن حزم في الأحكام[231]: «خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية». خالفهما مع ما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والحاكم في المستدرك أن رسول الله ﷺ قال: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**» ولعل منشأ هذه المخالفة مع أمر رسول الله ﷺ باتباع سنتهم هو العمل بالمصلحة المتغيرة المشابهة لمسألة إمرار الماء[232].

ويروون عن الإمام ابن زيد القيرواني صاحب «الرسالة» المشهورة في الفقه المالكي: أنه كان يقتني كلبًا للحراسة في داره، ويبدون أن داره كانت في أطراف البلد، فقيل له: كيف تقتني كلبًا وأنت تعلم أن «مالكًا» كان يكره ذلك؟ فقال: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسدًا ضاريًا!!

تأصيل الإمام القرافي لتغير الفتوى:

وفي تراث المالكية نجد الإمام القرافي في كتابه «الإحكام» يقول في السؤال التاسع والثلاثين: «ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولًا، فهل تبطل هذا الفتاوى المسطورة في

---

(231) ج 6، (ص67).

(232) انظر: «تعليل الأحكام» للشيخ محمد مصطفى شلبي.

كتب الفقهاء ويفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة؟ أو يقال: نحن مقلدون، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد، فتفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟».

ثم يجيب عن هذا السؤال بقوله:

إن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[233].

ونلاحظ هنا أن كلام القرافي إنما هو في الأحكام التي مدركها ومستندها العوائد والأعراف، لا تلك التي مستندها النصوص المحكمات.

ويعود القرافي إلى هذا الموضوع مرة أخرى في الفرق الثامن والعشرين من كتابه «الفروق» فيؤكد أن القانون الواجب على أهل الفقه والفتوى مراعاته على طول الأيام، هو ملاحظة تغير الأعراف والعادات بتغير الأزمان والبلدان.

ويقول: «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تجبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه،

---

(233) «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» (ص231) ط. حلب، تحقيق الشيخ أبي غدة.

وأفته به، دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[234].

فتوى صاحبي أبي حنيفة بخلاف فتوى الإمام

أما عند الحنفية فنجد مجموعة كبيرة من الأحكام الاجتهادية التي قال بها المتقدمون، أعرض عنها المتأخرون، وأفتوا بما يخالفها، لتغير العرف، نتيجة لفساد الزمن، أو غير ذلك، ولا غرابة في هذا، فإن أئمة المذهب أنفسهم - أبا حنيفة وأصحابه - قد فعلوا ذلك، ذكر السرخسي: أن الإمام أبا حنيفة في أول عهد الفرس بالإسلام، وصعوبة نطقهم بالعربية، رخص لغير المبتدع منهم أن يقرأ في الصلاة بما لا يقبل التأويل من القرآن باللغة الفارسية، فلما لانت ألسنتهم من ناحية، وانتشر الزيغ والابتداع من ناحية أخرى، رجع عن هذا القول.

وذكر كذلك: أن أبا حينفة كان يجيز القضاء بشهادة مستور الحال في عهده - عهد تابعي التابعين - اكتفاء بالعدالة الظاهرة، وفي عهد صحابيه - أبي يوسف ومحمد - منعا ذلك، لانتشار الكذب بين الناس[235].

ويقول الحنفية في مثل هذا النوع من الخلاف بين الإمام وصاحبيه: هو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.

وقد أصبح من القواعد الفقهية الأساسية عند الحنفية - كما عند غيرهم -

---

(234) «الفروق» جزء 1، (ص176 - 177).

(235) «أصول التشريع الإسلامي» للأستاذ علي حسب الله، (ص84 - 85).

قاعدة: «العادة محكّمة» واستدلوا لها بقول ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن».

رسالة ابن عابدين في تغير الأحكام بتغير العرف

وكتب في ذلك علامة المتأخرين ابن عابدين رسالته القيمة التي سمَّاها «نشر العَرْف فيما بني من الأحكام على العُرْف» بين فيها أن كثيرًا من المسائل الفقهية الاجتهادية، كان يبنيها المجتهد على ما كان في عُرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوَّلًا.

ولهذا قالوا في شروط المجتهد: ولا بد فيه من معرفة عادات الناس، قال: «فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام».

«ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد «يعني: إمام المذهب» في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم أنه لو كان في عهدهم لقال بما قالوا به، أخذًا من قواعد مذهبه »[236].

وإليك بعض ما خالف فيه المشايخ المجتهد:

1 - جواز الاستئجار على تعليم القرآن لانقطاع العطايا التي كانت تعطى لمعلميه في الصدر الأول، ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفة وصناعة لزم

(236) من رسالة (نشر العرف) ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، جـ2، (ص125).

ضياع القرآن، فأفتوا بجواز أخذ الأجرة على التعليم، وعلى الإمامة والأذان، مع إن ذلك مخالف لقول الإمام وصاحبيه بعدم جواز الاستئجار عليها كسائر الطاعات.

2 - عدم التصريح للوصي بالمضاربة في مال اليتيم في زماننا.

3 - تضمين الغاصب ريع عقار اليتيم والوقف.

4 - عدم إجارة مباني الوقف أكثر من سنة، ومزارعة أرضه أكثر من ثلاثة سنين.

5 - منع النساء من حضور المساجد للصلاة، وقد كن يحضرنها في زمن النبي ﷺ.

6 - عدم تصديق الزوجة بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة.

7 - بيع الوفاء.

وفي كتب المتأخرين ترجيح للقول الضعيف في المذهب على ظاهرالرواية مع اعترافهم بضعف دليله، تبعًا لتغير الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الرواية يلحق بالناس الضرر، كاختيارهم القول بعدم صحة نكاح المرأة إلا بولي في غيرالكفء مع أنها رواية ضعيفة، بناء على فساد الزمان، وأنه لا يمكن دفع الشيء بعد وقوعه؛ واختيارهم القول بتحقيق الغصب في العقار والضمان إذا كان وقفًا أو ملكًا ليتيم؛ صيانة لأموالهم عن العبث، مع أن ظاهرالرواية غير ذلك، وكذلك إفتاؤهم بتضمين الأجير المشترك إذا هلك المتاع بسبب يمكن الاحتراز عنه، مع

أن الدليل يخالف ذلك، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوى الباطلة؛ حفظًا لأموال الناس من الضياع، بل وجدناهم تركوا الإفتاء بمذهبهم وأفتوا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أفتوا بمذهب الشافعي بالضمان في إتلاف منافع الوقف ومال اليتيم لفساد الزمان، مع اعترافهم بقوة وجه مذهبنا.

وكذلك أفتوا بمذهب مالك في التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات لتغير الزمان؛ فقد كان الصلاح باديًا والمرأة إذا بقيت من غير بعل طوال عمرها لا تحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان، وكذلك قالوا في ممتدة الطهر بمذهب مالك: أنها تنقضي عدتها بسنة من تاريخ الطلاق، قال في البزازية: الفتوى في زماننا على قول مالك، ووجهه تغير الأحوال والأزمان[237].

ويعقب على مثل ذلك ابن عابدين بقوله: «اعلم أن المتأخرين الذين خالفوا النصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف, وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه، ولكن لا بد للمفتي والحاكم «القاضي» من نظر سديد، واشتغال كثير، ومعرفة بالأحكام الشرعية، والشروط المرعية»[238].

---

(237) «تعليل الأحكام» للشيخ محمد مصطفى شلبي (311 - 312).

(238) رسالة: «نشر العرف» ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، ج2، (ص125).

مجلة الأحكام تقول: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان:

وبناء على هذا جاءت مجلة الأحكام العدلية، التي احتوت القانون المدني للدولة العثمانية في عصرها الأخير، مأخوذًا من المذهب الحنفي، والتي كانت لا تزال تطبق في الكويت والأردن إلى عهد غير بعيد، لتثبت في إحدى موادها هذه العبارة: «لا ينكر تغير الأحكا م بتغير الأزمان»[239][المادة: 39].

قال شارحها:

إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضًا العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام، حسبما أوضحنا آنفًا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبن على العرف والعادة فإنها لا تتغير، مثال ذلك: جزاء القاتل العمد: القتل، فهذا الحكم الشرعي الذي لم يستند على العرف والعادة لا تتغير بتغير الأزمان، أما الذي يتغير بتغير الأزمان من الأحكام فإنما هي المبنية على العرف والعادة كما قلنا، وإليك الأمثلة:

كان عند الفقهاء المتقدمين أنه إذا اشترى أحد دارًا اكتفى برؤية بعض بيوتها، وعند المتأخرين: لا بد من رؤية كل بيت منا على حدته، وهذا الاختلاف ليس مستندًا إلى دليل، بل هو ناشئ عن اختلاف العرف والعادة في أمر الإنشاء والبناء، وذلك أن العادة قديمًا في إنشاء الدور وبنائها أن تكون

---

(239) المادة (39) من المجلة. انظر: «درر الحكام شرح مجلة الأحكام» لعلي حيدر، ج43/1.

جميع بيوتها «يقصد حجراتها» متساوية، وعلى طراز واحد، فكانت على هذا رؤية بعض البيوت تغني عن رؤية سائرها. وأما في هذا العصر، فإذا جرت العادة بأن الدار الواحدة تكون بيوتها مختلفة في الشكل والحجم، لزم عند البيع رؤية كل منها على الانفراد. وفي الحقيقة، اللازم في هذه المسألة وأمثالها: حصول علم كاف بالمبيع عند المشتري، ومن ثم لم يكن الاختلاف الواقع في مثل هذه المسألة المذكورة تغييرًا للقاعدة الشرعية، وإنما تغير الحكم فيها بتغير أحوال الزمان فقط.

وكذا تزكية الشهود سرًّا وعلنًا، ولزوم الضمان غاصب مال اليتيم ومال الوقف: مبنيان على هذه القاعدة، وقد رأى الإمام الأعظم عدم لزوم تزكية الشهود في دعوى المال ما لم يطعن الخصم فيهم، وسبب ذلك صلاح الناس في زمانه، أما الصاحبان - وقد شهدا زمنًا غير زمنه، تفشت فيه الأخلاق الفاسدة - فرأيا لزوم تزكية الشهود سرًّا وعلنًا. والمجلة قد أخذت بقولهما، وأوجبت تزكية الشهود.

وكذا من القواعد: أن لا يجتمع أجر وضمان، إلا أن المتأخرين من الفقهاء لما وجدوا أن الناس في عصرهم لا يبالون باغتصاب مال اليتيم والأوقاف والتعدي عليها، كلما سنحت لهم الفرصة: أوجبوا منافع المال المغصوب العائد للوقف واليتيم، قطعًا للأطماع.

ونختم قولنا مكررين: إن الأحكام الثابتة بناء على النص لا تتغير أحكامها: لأن النص أقوى من ا لعرف؛ إذ لا يحتمل أن يكون مستندًا على باطل، بخلاف العرف والعادة، فقد تكون مبنية على باطل، كأن يتعامل الناس، مثلًا

بالبيوع الفاسدة وغيرها من الممنوعات، فذلك لا يجعلها جائزة شرعًا[240].

وهذه التفرقة بين الأحكام الثابتة بالنص، والأحكام الثابتة بالعرف: مسلّمة بلا ريب، ولكن في غير الأحكام النصية ا لمبنية على عرف يتبدل، مثل ما ثبت بالنص من وجود نصابين في الزكاة للذهب والفضة، فقد كان ذلك مبنيًّا على عرف قائم في عصر النبوة، وهو: وجود عمليتين متغايرتين من الذهب ومن الفضة، يصرف أحدهما بالآخر، فلما تغير هذا العرف، وهذا الوضع، كان لا بد أن نختار أحد النقدين ليكون أساسًا للنصاب وأخذنا الذهب لثبات قيمته النسبية على مر العصور.

ملاحظة على صياغة عبارة المجلة:

ولي على صياغة عبارة المجلة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» بعض الملاحظات:

1 - كان ينبغي إضافة تغير الأمكنة والأحوال والعوائد كما ذكر ذلك الإمام ابن القيم، وكما نبه على ذلك الأستاذ الدكتور صبحي محمصاني في كتابه «فلسفة التشريع الإسلامي».

2 - كان ينبغي تقييد الأحكام بالبعضية كما فعل ابن عابدين، حيث جعل عنوان رسالته «نشر العرف في أن بعض الأحكام مبناها على العرف».

3 - وقد يغني عن هذا لو وصفت الأحكام بكلمة «الاجتهادية» فهذا أحوط وأدق، وإن كان ذلك ملحوظًا ومفهومًا.

---

(240) «درر الحكام شرح مجلة الأحكام» لعلي حيدر، ج43/1.

بيد أن الاحتياط في الصياغة واجب؛ خشية أن يفهم بعض الناس إمكان تبدل الأحكام بصفة مطلقة، كما نادى بذلك بعض الذين لا حظ لهم من فقه الشريعة.

وقد خرج ابن القيم من هذا المأزق حين عبر بـ«تغير الفتوى» لا بـ «تغير الأحكام».

وهذا في الحقيقة أدق وأصح تعبيرًا عن المراد هنا؛ لأن الحكم القديم باق إذا وجدت حالة مشابهة للحالة الأولى ... وإنما الفتوى هي التي تغيرت بتغير مناط الحكم.

تعقيب الشيخ علي الخفيف في ثبات الحكم الشرعي:

وقد قال الفقيه الجليل الشيخ علي الخفيف معقبًا على الأشياء التي جوزها متأخرو الحنفية، والتي تذكر عادة كأمثلة على تغير بعض الأحكام وتبدلها بتغير الأعراف وتبدل الأزمان:

«الواقع أن مثل هذا لا يعد تغييرًا ولا تبديلًا إذا ما روعي في كل حادثة ظروفها وملابساتها، وما لتلك الظروف والملابسات من صلة بالحكم الذي جعل لها؛ إذ الواقع أن الفقيه أو المجتهد إذا ما عرضت عليه مسألة من المسائل راعى ظروفها وملابساتها، والوسط التي حدثت فيه، ثم استنبط لها الحكم المتفق مع كل هذا.

فإذا تغير الوسط، وتبدل العرف الذي حدثت فيه الواقعة، تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها، وكانت مسألة أخرى اقتضت حكمًا آخر لها».

«وهذا لا ينفي أن المسألة السابقة بظروفها لا زالت على حكمها، وأنها لو

تجددت بظروفها ووسطها لم يتبدل حكمها.

فأخذ الأجرة على تعليم القرآن في وسط يقوم أهله بتعليمه احتسابًا لوجه الله، وطاعة له، غير جائز في كل مكان، وفي كل زمان.

وأخذ الأجرة على تعليمه في وسط انصرف أهله عن تعليم القرآن والدين إلا بأجر - أمر جائز في كل زمان ومكان[241] ... ».

وهذا قول فقيه بصير، صدر عن فهم عميق، وعلم وثيق.

وهذا يؤيد ما ذكره ابن القيم من أن الفتوى هي التي تغيرت، وليس الحكم الشرعي، فيجوز أن يعود الحكم السابق - كما قال شيخنا الخفيف رحمه الله - إذا عادت نفس الظروف الأولى أو ظروف تشبهها.

وذلك مثل تبعية الزوجة لزوجها في حالة الاغتراب عن بلده، فقد ألزم بذلك المتقدمون من الفقهاء؛ لانتشار الثقة والطمأنينة بين الناس، فلما تغيرت أحوال الناس وأخلاقهم، وأصبح بعض الرجال يتسلطون على زوجاتهم في الغربة بالإساءة والإيذاء، ولا تجد الزوجة من يدافع عن حقوقها، ويحميها من طغيان زوجها، وهي بعيدة عن أهلها - غيَّر المتأخرون فتواهم، ولم يلزموا المرأة باللحاق بزوجها دفعًا للضرر عنها؛ إذ لا ضرر ولا ضرار الإسلام.

فإذا نظرنا إلى طبيعة عصرنا، وجدنا ظروف العمل اليوم كثيرًا ما تقتضي الاغتراب من قطر إلى قطر، وفي القطر الواحد من إقليم إلى إقليم، فلو لم ترافق المرأة زروجها لأصابه هو ضرر كبير أيضًا، كما أن الخوف

(241) انظر: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، (ص257) نشر معهد الدراسات العربية والعالمية، التابع لجامعة الدول العربية.

الذي كان يحدث في الماضي من انقطاع المرأة عن أهلها بالغربة لم يعد قائمًا الآن، لسهولة الاتصالات البريدية والبرقية والهاتفية ... فوجب حينئذ تغيير الفتوى مرة أخرى والعودة إلى الحكم القديم[242].

* * *

(242) انظر: كتابنا «شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان» نشر مكتبة وهبة.

المرتكز الثالث
فقه الموازنات

ومن المتركزات الأساسية للسياسة الشرعية: ما سميته من قبل: «فقه الموازنات»، وقد تحدثت عنه في بعض كتبي، وخصوصًا «أولويات الحركة الإسلامية».

وهو فقه تشتد حاجة الناس إليه في حياتهم، ولا سيما في عصرنا الذي تختلط فيه الأمور بعضها ببعض، وتتشابك المصالح والمفاسد، والخيرات والشرور، بحيث يعسر أن نجد خيرًا خالصًا، أو شرًّا خالصًا، بل يمتزج كل منهما بالآخر، امتزاج الملح بالماء.

وأحوج أنواع الفقه إلى «الموازنات» هو: فقه السياسة الشرعية، فكثيرًا ما يجد ولي الأمر نفسه أمام أمرين أحلاهما مر، وكثيرًا ما تتعارض أمامه المصالح بعضها مع بعض، أو المفاسد بعضها مع بعض، أو المصالح والمفاسد بعضها مع بعض، فماذا يفعل أمام هذا التعارض؟ وماذا يقدم؟ وماذا يؤخر؟ وعلى أي أساس يقوم التقديم والترجيح؟ هل يرجح بلا مرجح أو يرجح بمعيار غير متفق عليه أو بمعيار متفق عليه؟ فما هو هذا المعيار؟

إن علماء «أصول الفقه» بحثوا هذه القضية عند تعارض الأدلة بعضها مع بعض، في باب سمَّوْه «التعارض والترجيح» أو «التعادل والترجيح»[243].

(243) ألَّف فيه الدكتور محمد الحفناوي كتابه: «التعارض والترجيح في أصول الفقه».

وكذلك بحثه علماء السنة في علم «أصول الحديث» في تعارض الأحاديث بعضها مع بعض، حتى أوصل الحافظ السيوطي المرجحات في كتابه «تدريب الراوي» إلى أكثر من مائة مرجح، وقال: وثم مرجحات أخرى لا تنحصر ومدارها على غلبة الظن[244].

وبعض هذه المرجحات مختلف فيه.

ولكننا هنا نعني بالموازنات: ما هو أوسع من الأدلة وألصق بالحياة وواقع المجتمعات.

ولا بأس أن نقتبس هنا بعض ما كتبناه في «أولويات الحركة الإسلامية» عسى أن يكون فيه تبصرة وذكرى.

أضواء على فقه الموازنات:

أما «فقه الموازنات» فنعني به جملة أمور:

أ- الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها ومن حيث تيقُّنها أو توهمها ... وأيها ينبغي أن يُقَدّم ويُعتَبر، وأيها ينبغي أن يُسْقَط ويُلغَى.

ب- الموازنة بين المفاسد بعضها وبعض، من تلك الحيثيات التي ذكرناها في شأن المصالح، وأيها يجب تقديمه، وأيها يجب تأخيره أو إسقاطه.

جـ- الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، بحيث نعرف متى تُقَدّم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تُغتَفر المفسدة من أجل المصلحة.

---

(244) «تدريب الراوي» جـ2، (ص198 - 202).

إن المصالح إذا تعارضت فُوِّتت المصلحة الدُّنيا في سبيل المصلحة العُليا، وضُحِّي بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة، ويعوَّض صاحب المصلحة الخاصة عما ضاع من مصالحه، أو ما نزل به من ضرر، وألغيت المصلحة الطارئة لتحصيل المصلحة الدائمة أو الطويلة المدى، وأهملت المصلحة الشكلية لتحقيق المصلحة الجوهرية، وغلبت المصلحة المتيقنة على المظنونة أو الموهومة.

وفي صلح الحديبية رأينا النبي ﷺ، يُغَلِّب المصالح الحقيقية والأساسية والمستقبلية على بعض الاعتبارات التي يتمسك بها بعض الناس، فقَبِلَ من الشروط ما قد يُظن لأول وهلة أن فيه إجحافًا بالجماعة المسلمة، أو رضًا بالدون، ورَضيَ أن تُحذف البسملة المعهودة، ويُكتَب بدلها «باسمك اللهم» وأن يُمحَى وصف الرسالة من عقد الصلح، ويكتفى باسم محمد بن عبد الله ... والأمثلة كثيرة، والمجال ذو سعة.

وإذا تعارضت المفاسد والمضار، ولم يكن بُدٌّ من بعضها، فمن المقرَّر أن يُرتكب أخف المفسدتين، وأهون الضررين.

هكذا قرَّر الفقهاء: أن الضرر يُزال بقدر الإمكان، وأن الضرر لا يُزال بضرر مثله أو أكبر منه، وأنه يُتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، ويُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

ولهذا أمثلة وتطبيقات كثيرة ذكرتها كتب «القواعد الفقهية» أو «الأشباه والنظائر».

ونحن نقول هنا: إذا تعارضت المصالح والمفاسد، أو المنافع والمضار،

فالمقرَّر أن يُنظر إلى حجم كل من المصلحة والمفسدة، وأثرها ومداها.

فتُغتفر المفسدة اليسيرة لجلب المصلحة الكبيرة.

وتُغتفر المفسدة المؤقتة لجلب المصلحة الدائمة أو الطويلة المدى.

وتُقبل المفسدة وإن كبرت إذا كانت إزالتها تؤدي إلى ما هو أكبر منها.

وفي الحالات العادية: يُقدَّم درء المفسدة على جلب المصلحة.

وليس المهم أن نُسَلِّم بهذا الفقه نظريًّا ... بل المهم كل المهم أن نمارسه عمليًّا.

فكثير من أسباب الخلاف بين العلماء والدعاة في عصرنا، وكذلك بين الفصائل العاملة للإسلام، ويرجع إلى هذه الموازنات.

- هل يُقبل التحالف مع قُوَى غير إسلامية؟
- هل تُقبل مصالحة أو مهادنة مع حكومات غير ملتزمة بالإسلام؟
- هل تمكن المشاركة في حكم ليس إسلاميًّا خالصًا؟ وفي ظل دستور فيه ثغرات أو مواد لا نرضى عنها تمام الرضا؟
- هل تمكن المشاركة في ظل دستور علماني خالص كما في تركيا؟
- هل ندخل في جبهة معارضة مكوَّنة من بعض الأحزاب - ومنها أحزاب علمانية - لإسقاط نظام طاغوتي فاجر؟
- هل نُقيم مؤسسات اقتصادية إسلامية مع سيطرة الاقتصاد الوضعي الربوي؟؟

- هل نجيز للعناصر المسلمة المتدينة أن تعمل في البنوك والمؤسسات الربوية والإعلامية وغيرها أو ندعها للمتحللين والمتغربين وأمثالهم، ونفرغها من كل عنصر مسلم ملتزم؟

أدلة من القرآن على فقه الموازنات:

والمتدبر للقرآن الكريم مكيه، ومدنيه، يجد فيه أدلة كثيرة على فقه الموازنات والترجيح.

نجد في الموازنة بين المصالح قوله تعالى على لسان هارون لأخيه موسى عليهما السلام: {**يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي**} [طه: 94].

فقدم وحدة الجماعة على أيّ اعتبار آخر، بصفة مؤقتة، حتى يعود موسى ويتفاهما على كيفية علاج المشكلة.

وفي الموازنة بين المفاسد والأضرار نجد قوله تعالى على لسان الخضر في تعليل خرق السفينة: {**أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا**} [الكهف: 79].

فلأن تبقى السفينة لأصحابها وبها خرق أهون من أن تضيع كلها، فحفظ البعض أولى من تضييع الكل.

ومن أبلغ ما جاء في الموازنات قوله تعالى: {**يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ**} [البقرة: 217].

فقد أقرَّ بأن القتال في الشهر الحرام كبير، ولكن لمقاومة ما هو أكبر منه.

وفي الموازنة بين المصالح المعنوية والمادية، نقرأ قوله تعالى عتابًا للمسلمين عقب غزوة بدر: **{مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}** [الأنفال: 67].

وفي الموازنة بين المصالح والمفاسد نقرأ قوله تعالى: **{يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَاۗ}** [البقرة: 219].

وفي الموازنة بين الجماعات والقُوَى غير المسلمة بعضها وبعض، نقرأ أوائل سورة الروم، وفيها انتصار للروم على الفُرس، وكلا الفريقين غير مسلم، ولكن لأن الروم نصارى أهل كتاب، فهم أقرب إلى المسلمين من المجوس عبَّاد النار، ولهذا حزن المسلمون لانتصار الفُرس، وفرح المشركون، ونزل القرآن يبشر المؤمنين بانتصار قريب للروم - يقول تعالى: **{غُلِبَتِ ٱلرُّومُ 2 فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ 3 فِي بِضْعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ 4 بِنَصْرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ}** [الروم: 2 - 5].

صعوبة الممارسة في الحياة العملية:

إن تقرير المبدأ سهل، ولكن ممارسته صعب؛ لأن فقه الموازنات يصعب على العوام وأمثالهم من القادرين على التشويش لأدنى سبب.

لقد لقي العلَّامة المودودي وجماعته الإسلامية عنتًا كثيرًا حينما رأى - في ضوء الموازنات - أن انتخاب «فاطمة جناح» أقل ضررًا من انتخاب «أيوب خان».

فشُنَّت الغارة عليهم بحديث: **«لن يفلح قوم ولّوْا أمرهم امرأة»**.

وهل يفلح قوم ولّوْا أمرهم طاغية متجبرًا؟؟ لن يفلحوا.

والفقه هنا ينظر: أي الشرين أهون، أو أي المفسدتين أخف، فيرتكب الأدنى في سبيل دفع الأعلى.

والدكتور حسن الترابي وإخوانه في السودان لقوا هجومًا من بعض الإسلاميين لقرارهم دخول الاتحاد الاشتراكي في عهد النميري، وقبولهم بعض المناصب الرسمية في عهده، حتى قبل إعلانه تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

وحزب الرفاه في تركيا ورئيسه الدكتور نجم الدين أربكان: أنكر عليهم بعض المتشددين من الإسلاميين لقبولهم المشاركة في حكومة يحكمها دستور علماني.

وأنا لا أنتصر هنا لموقف هؤلاء ولا أولئك، ولكني أنتصر للمبدأ: مبدأ «فقه الموازنات» الذي على أساسه يقوم بنيان «السياسة الشرعية».

وفي مواقف الرسول الكريم ﷺ ومواقف أصحابه وخلفائه الراشدين رضي الله عنه ت، وفي أدلة الشرع الفسيح، ما يؤيد هذا كله، من جواز الاشتراك في حكم غير إسلامي[245]، وجواز التحالف مع قُوَى غير إسلامية.

كلام شيخ الإسلام ابن تيمية:

ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام قوي في جواز تولي بعض الولايات في دولة ظالمة، إذا كان المتولي سيعمل على تخفيف بعض الظلم، أو تقليل حجم الشر

---

(245) انظر: (المشاركة في حكم غير إسلامي) كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام». نشر دار الشروق القاهرة.

والفساد.

وله في موطن آخر فصل جامع في تعارض الحسنات أو السيئات، أو هما جميعًا، ولم يمكن التفريق بينهما، بل الممكن إما فعلهما جميعًا وإما تركهما جميعًا. يمكن الرجوع إليهما في ختام كتابنا «أولويات الحركة الإسلامية».

* * *

المرتكز الرابع
فقه الأولويات

ورابع المرتكزات في فقه السياسة الشرعية المنشودة، هو: فقه الأولويات. وهو مرتبط بفقه الموازنات، فكثيرًا ما تؤدي الموازنات إلى أولويات.

ونعني بفقه الأولويات: أن نعطي كل عمل قيمته أو «سعره» في ميزان الشرع، لا نبخسه ولا نشتط في تقويمه، وبهذا نقدم ما حقه أن يقدم، ونؤخر ما حقه أن يؤخر، فإن من أكبر ما أخذ على المسلمين في عصور التخلف والانحطاط: أنهم كبَّروا الأمور الصغيرة، وصغَّروا الأمور الكبيرة، وعظَّموا الشيء الهين، وهوَّنوا الشيء العظيم.

ولا ريب أن هذا خلل منكر، يترتب عليه تضييع أمور ذات بال في حياة الأمة، على حين تأخذ أمور أخرى تافهة أكثر من حجمها.

والواجب على الأمة: المحافظة على «النّسب» التي جعلها الشرع بين التكاليف والأعمال بعضها وبعض، حتى يبقى كل عمل في مرتبته الشرعية، لا ينزل عنها، ولا يعلو عليها.

ولهذا كنت سميت هذا الفقه في بعض كتبي «فقه مراتب الأعمال» ثم رأيت العنوان الأنسب له «فقه الأولويات» وهو الذي شاع بعد ذلك على الألسنة والأقلام.

وربما استغرب بعض الأخوة هذا العنوان، حتى قال بعضهم يومًا: كل أحكام الشرع أولويات، وليس بعضها بأولى من بعض.

قلت له: هذا صحيح من ناحية احترامها وقبولها، فلا يجوز أن نقبل بعضًا ونرد بعضًا آخر، أو نأخذ منها ما نهواه وما يحلو لنا، وندع ما لا نهواه.

أما الأحكام نفسها فهي متفاوتة، فالفرض غير المندوب، والحرام غير المكروه، والأعمال التي تقع عليها الأحكام متفاوتة في مرتبتها، وليست سواء.

وهذا ما نص عليه القرآن بعبارة صريحة حين قال: {**أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ 19 ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ**}

[التوبة: 19، 20].

وما نصت عليه الأحاديث الصحيحة، مثل قوله ﷺ: «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة، أعلاها: لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى من الطريق، والحياء شعبة من الإيمان» متفق عليه.

فجعل من هذه الشعب أعلى وأدنى، وبين الأعلى والأدنى وسط، فلا يجوز أن نقلب الوضع، ونجعل الأعلى أدنى، والأدنى أعلى.

ولا غرو أن وجدنا في السنّة أسئلة كثيرة للصحابة عن أفضل الأعمال، وذلك ليقينهم بأن الأعمال تتفاضل وتتفاوت درجاتها.

تقديم الرابطة الدينية على غيرها:

والقرآن الكريم يقدم الرابطة الدينية على كل الروابط الأخرى، ويجعل حب الله ورسوله والجهاد في سبيله فوق كل العواطف والولاءات والعلاقات

الأخرى، التي يحرص عليها الناس في العادة، يقول تعالى: {قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ} [التوبة: 24].

فهذه أولوية يجب أن تراعى.

تقديم الأصول على الفروع:

ومن هنا تكون السياسة الشرعية الموفقة هي التي تقدم الأهم على المهم، والمهم على غير المهم، وتراعي «التسعير الشرعي» للأعمال، فتقدم الأغلى والأعلى في ميزان الشرع، فتقدم الأصول على الفروع، والأساسيات على الهامشيات.

العقيدة أولًا:

ولا غرو أن تقدم العقائد على الأعمال؛ لأن العقيدة هي أساس العمل، ولا يقبل عند الله عمل لم يؤسس على عقيدة سليمة، وإيمان صحيح، ولذا قال تعالى: {مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖ} [إبراهيم: 18].

وقال تعالى: {وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا} [النور: 39].

وقال سبحانه: {وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا} [الفرقان: 23].

ومن أجل هذا تعمل السياسة الشرعية - أول ما تعمل - على غرس الإيمان

الصحيح بالله تعالى، وبكمالاته التي لا تتناهى، وبجزائه في الآخرة على ما قدمه الإنسان في الدنيا، من خير أو شر، والإيمان برسالاته، وما أنزل من كتب ومن بعث من رسل، لهداية خلقه {**رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ**} [النساء: 165].

كما تعمل على تثبيت هذه العقيدة، وحمايتها، ورد الشبهات عنها، وتهيئة المناخ الصحي لنموها وترعرعها وإيتائها أكلها كل حين بإذن ربها.

الجانب المعرفي قبل الجانب العملي:

ومعنى هذا: أن «الجانب المعرفي» الذي يبني الإيمان على النظر في آيات الله في الأنفس وفي الآفاق، ويستفيد من مقررات العلوم الطبيعية والرياضية، لإنشاء الإيمان الراسخ: له أولوية على غيره، فالفكر يسبق المادة، خلافًا لمقولة الماركسيين.

والعلم يثمر الإيمان ويسبقه، كما يقول تعالى: {**وَلِيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤۡمِنُواْ بِهِۦ فَتُخۡبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمۡ**} [الحج: 54] فالعلم يترتب عليه الإيمان، والإيمان يترتب عليه الإخبات.

فالإيمان عندنا - نحن المسلمين - لا ينافي العقل، والدين عندنا لا يعارض العلم، بل الدين عندنا علم، والعلم عندنا دين.

لم يُقل عندنا كما قيل في أديان أخرى: اعتقد وأنت أعمى! أو أغمض عينيك ثم اتبعني! بل نادى القرآن المخالفين من أصحاب العقائد والدعاوى الدينية المختلفة: {**قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ**} [البقرة: 111، النمل: 64].

وقال علماؤنا: العقل أساس النقل؛ لأن النبوة إنما ثبتت بأدلة العقل، فلو

زال العقل لانهدمت النبوة، ولم يبق عندنا نقل أو وحي نعتمد عليه.

وكذلك قال المحققون من علمائنا: إن إيمان المقلد مشكوك فيه، ولا يقبل ما لم يعتمد على نوع من الدليل وإن كان إجماليًّا، وغير مرتب ترتيبًا علميًّا، بل يعبر عنه بأي عبارة ممكنة.

ولذلك وجدنا أول ما نزل من الوحي الإلهي في القرآن: **{ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ}** [العلق: 1]، والقراءة باب العلم، ثم نزل بعد ذلك العمل في قوله تعالى:

{يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ 1 قُمۡ فَأَنذِرۡ 2 وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ 3 وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ 4 وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ 5 وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ 6 وَلِرَبِّكَ فَٱصۡبِرۡ} [المدثر: 1 - 7].

ولهذا ذكرنا في كتابنا «فقه الأولويات» تقديم «العلم» على «العمل»، وتقديم «الفهم» على «الحفظ»، وتقديم «الاجتهاد» على «التقليد».

فهذه أولويات يجب أن تراعى في التخطيط، وفي التنفيذ.

الفرائض الركنية:

وبعد غرس العقيدة وتثبيتها، تأتي الفرائض الدينية الركنية، من إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، وهي الدعائم العملية التي بني عليها الإسلام، وحث عليها القرآن والسنة، وأجمعت على فرضيتها وركنيتها كل طوائف الأمة، وغدت من «المعلوم من الدين بالضرورة» يعرفها الخاص والعام، والحضري، والبدوي، والقارئ والأمي، فمن أنكر واحدة منها، أو استخف بحرمتها واستهزأ بها، فقد مرق من الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية.

كان عمر بن عبد العزيز يبعث إلى ولاته يقول لهم: إن أهم أموركم عندي الصلاة، فمن ضيعها كان لما سواها أشد تضييعًا!

الأحكام القطعية:

وبعد ذلك تأتي «الأحكام القطعية» التي انعقد عليها إجماع الأمة: في الزواج والطلاق والمواريث وأحكام الأسرة، وحل البيع وحرمة الربا في الأموال، ووجوب القصاص أو الدية والكفارة في الدماء، ووجوب الحدود الشرعية من القطع والجلد وغيرها على من ارتكب جرائمها بشرائطها، وثبتت عليه بضوابطها، إلى غير ذلك من الأحكام المالية والإدارية والدستورية والجنائية والدولية.

القيم الأخلاقية:

ولا ننسى هنا: ما جاء به الإسلام من فضائل وقيم أخلاقية، ملائمة للفطر، مزكية للأنفس، من شأنها أن تسمو بالإنسان، وتميزه عن الحيوان، الذي لا يعرف إلا نداء الغريزة، وهي الغاية أو الثمرة من وراء إقامة العبادات التي أمر الله تعالى بها، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والزكاة تطهرهم وتزكيهم بها، والصيام لعلهم يتقون. ولهذا أثنى الله تعالى على رسوله الكريم فقال: **﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾** [القلم: 4]. وقال رسوله: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**».

رعاية المصالح برتبها الثلاث:

وفي «المصالح» التي جاءت شريعة الإسلام لإقامتها وتوطيدها والمحافظة عليها، لا بد للسياسة الشرعية المنشودة: أن تعرف مراتبها،

وتفاوتها فيما بينها، فتقدم المصالح الضرورية على المصالح الحاجية، وتقدم الحاجية على التحسينية.

حفظ الدين قبل حفظ النفس:

وحتى المصالح الضرورية هي متفاوتة فيما بينها، فتقدم المصلحة المتعلقة بحفظ الدين على المصلحة المتعلقة بحفظ النفس، إذ الدين هو غاية الكون، وروح الحياة، وجوهر الوجود، وسر الإنسان.

وصاحب الدين يقدم نفسه فداء لدينه، وقد يضحي بوطنه من أجل دينه، ناهيك ببذل ماله وما يملك نصرة للدين، ولذا نجد من أول أهداف السياسة الشرعية: إشاعة الإيمان، ومقاومة الردة والمرتدين، والنفاق والمنافقين.

حفظ النفس:

ثم يأتي بعد ذلك: ما يتعلق بحفظ النفس، أعني: الحياة، التي أعلى الدين من شأنها، وحرَّم أشد التحريم العدوان عليها، وقرر من قديم: **{أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ}** [المائدة: 32]. وقد صان الإسلام حق الحياة، حتى للجنين في بطن أمه، ولو جاء من طريق الحرام، كما في قصة الغامدية المشهورة.

والاعتداء على النفس أخف من الاعتداء على الأطراف والأعضاء.

ومن ثم كانت مسئولية الدولة المسلمة مسئولية جسيمة عن حماية حياة الناس وأرواحهم، حتى لا يعتدي عليها المعتدون، ولا عجب أن اشتدت شريعة الإسلام في إيجاب القصاص من هؤلاء، حتى يكونوا عبرة لغيرهم: **{كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ}** [البقرة: 178] **{وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ}** [البقرة:

.[179

بل شرع الإسلام أشد العقوبات للجماعات المسلحة التي ترهب الناس في الطرقات وتسفك دماءهم، وتأخذ أموالهم، فاعتبرهم محاربين لله ورسوله، ساعين في الأرض فسادًا، فقال عز وجل: {**إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ 33 إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ**} [المائدة: 33، 34].

ويلحق بحماية الحياة: حماية صحة الناس وأبدانهم حتى لا تسحقهم الأمراض، وحتى يمكنهم أن يؤدوا أعباءهم الدينية والدنيوية، والوقاية خير من العلاج.

المحافظة على العقل:

ثم يأتي بعد ذلك المحافظة على العقل، وأول درجات المحافظة عليه: أن نغذيه بالمعارف الموثقة، ونبعد عنه الأباطيل المضللة، وأن نكون أمناء في توعيته وتثقيفه، وخصوصًا في فترة الطفولة والصبا والمراهقة، كما جاء في الحديث: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**» متفق عليه.

إن الإنسان إنما يتميز بعقله، والعقل في الإسلام هو مناط التكليف، وكل ما يغيب العقل من مسكر أو مخدر، فهو جريمة كبيرة تستحق العقوبة.

وهناك مخدرات عقلية أخرى تغيب وعي الناس بحقيقة الكون والحياة

الإنسان، يقوم بها أناس يروّجون الباطل تحت عناوين مختلفة من الكهانة أو العرافة أو السحر، أو تحضير الأرواح أو الاتصال بالجن، أو نحوها، وكلها جنايات على العقل الإنساني يجب أن تحارب، وأن يزجر مقترفوها بالعقاب الرادع.

وكل عمل يغيب العقل بالثقافة المسمومة - باسم الدين أو الدنيا - يعد من كبائر الإثم، وفواحش الجرائم، لهذا كان من أعظم ما جاء به الإسلام وحث عليه القرآن: تكوين العقلية العلمية، التي تؤمن بالنظر والتفكر، وتتبنى الحق والبرهان، وترفض اتباع الظن والهوى، والتقليد الأعمر للآباء أو الكبراء، وتعتبر طلب العلم فريضة، والجهل منكرًا.

حفظ النسل:

وبعد ذلك تأتي المحافظة على «النسل» أي على الأجيال الناشئة، حتى يستمر بقاء هذا النوع، ولهذا شرع الله الزواج تحقيقًا لهذا الهدف وغيره، وأوجب على الآباء والأمهات رعاية الأولاد، وأمر المجتمع برعاية «اليتامى» الذين مات آباؤهم، حتى لا ينساهم المجتمع أو يغفل عنهم، حين ينشغل كل امرئ بنفسه وبأولاده.

بل أوجب الإسلام أن يعنى بـ «اللقيط» ولعله يدخل في معنى «ابن السبيل» الذي أكد القرآن العناية به، كما نبه على ذلك الشيخ رشيد رضا.

وفي كتب الفقه الإسلامي: باب خاص للقيط وأحكامه.

إن عناية الإسلام بالطفولة عناية بالغة، ولهذا عرفت في الفقه أحكام «المولود» وأحكام «الرضاع» وكذلك «النفقات» وخصوصًا إذا حدث

انفصال بين الأبوين.

حفظ المال:

وبعد ذلك تأتي المحافظة على «المال» فهو عصب الحياة، كما قال القرآن عن الأموال: **{ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا}** [النساء: 5]، أي هي قوام العيش.

وقد جاءت أحكام الشرع تنظم اكتساب المال وتملكه من طرقه المشروعة، وكذلك تنميته بما يحل لا بما يحرم، وتبين ما يجب فيه من حقوق وتكاليف، وهو ما يميز الملكية في الإسلام عن الملكية في النظام الرأسمالي.

ونظمت أحكام الشرع ما يتعلق بالعمليات الاقتصادية: الإنتاج والاستهلاك والتداول والتوزيع.

وفي كل من هذه أولويات يجب أن تراعى، فلا يقبل أن ننتج فواكه معينة لا يستخدمها إلا الأثرياء والمترفون، والناس في حاجة إلى القوت اليومي الضروري.

ولا يجوز أن نقيم صناعات للزينة وأدوات «المكياج» ونحوها، ونحن عالة على غيرنا في السلاح والتصنيع الثقيل عامة.

ولا يجوز في التوزيع أن تستأثر الفئات القوية بخلاصة ا لدخل القومي، وتأخذ الفئات الضعيفة الفتات، فقد خص القرآن في توزيع الفيء اليتامى والمساكين وابن السبيل، وعلل ذلك بقوله: **{كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ}** [الحشر: 7].

فرائض العين وفرائض الكفاية:

ومن المعلوم: أن الفرائض تنقسم إلى فرائض عينية، تجب على كل أحد بشروطها، وإلى فرائض كفائية، تجب على مجموع المجتمع أو الأمة، بالتضامن فيما بينها، والفرائض العينية مقدمة على الكفائية من غير شك، ولهذا حينما جاء رجل إلى النبي ﷺ يريد الجهاد، سأله: «**أأحد أبويك حي؟**» قال: بل كلاهما. قال: «**ارجع ففيهما فجاهد**».

فقال له آخر: جئت أبايعك على الجهاد، وتركت أبوي يبكيان! قال: «**ارجع فأضحكهما، كما أبكيتهما**».

وما ذلك إلا لأن الجهاد كان فرض كفاية، وبر الوالدين فرض عين، فلا ينبغي أن نضحي بفرض العين من أجل فرض كفاية.

بخلاف ما إذا دهم العدو بلدًا، ففرض عين على أهله أن يقاوموه ويجاهدوا لطرده وإخراجه، بكل ما استطاعوا، ولو منع أحدهم أبوه أو أمه لم يطعهما؛ لأن برهما فرض عين، والجهاد فرض عين، وفرض العين المتعلق بحق الجماعة والأمة، مقدم على فرض العين المتعلق بحق الأفراد.

وفروض الكفاية المتعلقة بحق الأمة تتفاوت فيما بينها من حيث أهميتها وضروريتها، فبعض هذه الفروض تمس كيان الأمة، وقد يهدد عدمها أو ضعف أدائها مصير الأمة، ويعرضها للخطر، فلا بد أن توضع في دائرة الأولويات قبل غيرها.

وذلك مثل تقدم الأمة في العلم والتكنولوجيا، فهذا من فروض الكفاية التي إذا عدمت أو ضعفت، تعرضت الأمة للخطر، وأصبحت فريسة لأعدائها،

ولم تستطع الدفاع عن نفسها وحرماتها.

وقد قال علماؤنا: فرض الكفاية الذي لم يقم به عدد يكفي من الناس، أو لم يقم به أحد قط: مقدم على فرض الكفاية الذي قام به جم غفير، وربما أصبح فيه فائض منهم.

وهذا ما جعل الإمام الغزالي يعيب على أهل زمانه: أنه يوجد في البلدة الواحدة خمسون واحدًا، يشتغلون بالفقه، على حين لا يوجد طبيب مسلم واحد، إنما يعتمد الناس على أطباء من أهل الذمة، على أن هناك أحكامًا شرعية تتعلق بالطب يحسن أن يقوم بها المسلم.

النوافل بعد الفرائض:

وبعد الفرائض، تأتي النوافل، ولا يجوز في ميزان الشرع تقديم النوافل على الفرائض، كما نرى في حياة الأفراد من يحج النافلة، أو يعتمر تطوعًا، وهو مدين ولا يسارع بقضاء دينه، وقضاء الدين فريضة مؤكدة، حتى جاء في الصحيح: «**يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين**» رواه مسلم.

ولا يجوز للدولة في ميدان السياسة الشرعية: أن ترتكب ما يرتكبه هؤلاء الأفراد، فتقدم نوافل الأمور على فرائضها، فمن القواعد المقررة: أن الله لا يقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة.

ومن الكلمات المأثورة لسلفنا: من شغله الفرض عن النفل فهو معذور، ومن شغله النفل عن الفرض فهو مغرور.

الأولويات في جانب المنهيات:

لا يجوز للدولة المسلمة أن تنشئ مصانع لعمل الزينة والمكياج، في حين

تغفل إنشاء مصانع إنتاج السلاح، لا يجوز لها أن تستورد الكماليات، والشعب محتاج إلى الضروريات، لا يجوز لها أن تزرع فواكه المترفين، والناس لا تجد القمح والذرة.

ومثل ذلك: التفاوت في جانب المنهيات؛ إذ نجدها تتفاوت تفاوتًا كبيرًا، والواجب تقديم مقاومة الأهم على المهم منها، وإن كانت كلها يجب أن تكون في دائرة الممنوع.

وأعظم المنهيات هو الكفر والشرك بالله تعالى، والتكذيب لرسله.

وأعظم الكفر هو: كفر الإلحاد والجحود بوجود الله عز وجل، يليه الشرك بالله تعالى، وهو أن يعترف بوجود الله تعالى، وبخلقه للسموات والأرض، ثم يعبد معه إلهًا أو آلهة أخرى، كما كان يفعل مشركو العرب.

يليه الكفر بالرسل الذين بعثهم الله تعالى ليعلموا الخلق، ويهدوهم إلى صراط الله المستقيم، ويضعوا لهم موازين العدل، فمن الناس من آمنوا بالله وكذبوا المرسلين.

يليه الإيمان ببعض الرسل دون بعض، أو الإيمان ببعض ما جاء به الرسول دون بعض، كما قال الله لبني إسرائيل: **{أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖ}** [البقرة: 85].

ويجب على الدولة المسلمة في سياستها الشرعية أن تكافح الكفر بكل أنواعه؛ حفاظًا على هوية الأمة، وإبقاء على تميزها بالإيمان، فكل ما يغير هويتها أو يمسخها ويسيء إليها - كما يفعل التغريب والغزو الفكري في عصرنا - فالواجب مقاومته والوقوف في سبيله.

ومن ذلك: كل ما ينشر عقائد ومفاهيم وتقاليد الجاهلية الأولى، أو الجاهلية الأخيرة، يجب مطاردته، وتطهير الأمة من آثاره، حتى تظل الأمة مسلمة، ولاؤها لله تعالى ولرسوله، ولجماعة المؤمنين: **{وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ}** [المائدة: 56].

الكبائر بعد الكفر:

وبعد محاربة الكفر والشرك وكل ما يخترق الهوية، تأتي محاربة الكبائر والموبقات، كما سماها النبي ﷺ[246]، والموبقات هي المهلكات فهي تهلك الفرد والجماعة، تهلكهم في الدنيا والآخرة، تهلكهم ماديًّا وتهلكهم معنويًّا.

وهذه الكبائر والموبقات: خطر على الضروريات الخمس أو الست كلها.

فالشرك - ومثله الردة - : خطر على الدين والعقيدة، وكذلك السحر.

والقتل: خطر على النفس والحياة، ومنه: الانتحار.

وشرب الخمر: خطر على العقل، ومثل الخمر: المخدرات.

والزنى: خطر على النسل، وشر منه: الشذوذ الجنسي.

وأكل الربا وأكل مال اليتيم: خطر على المال.

وقذف المحصنات الغافلات: خطر على العرض.

---

(246) في الحديث المتفق عليه: «اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف» وأضافت أحاديث أخرى: عقوق الوالدين، وشهادة الزور وغيرها.

وعقوق الوالدين: خطر على كيان الأسرة.

والتولي يوم الزحف: خطر على الأمة كلها.

وهكذا كل الكبائر فيها تهديد مباشر أو غير مباشر، لحياة الفرد أو الأسرة أو الجماعة.

الصغائر بعد الكبائر:

وإذا كان ترتيب الكبائر بعد الشرك، فإن ترتيب الصغائر بعد الكبائر.

فلا ينبغي أن نركز كل همنا أو أكبر همنا في محاربة الصغائر، والكبائر قائمة على قدم وساق.

ولا ينبغي كذلك أن نعطي الصغائر أكبر من حجمها، وقد قال الحق تعالى: **{إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا}** [النساء: 31].

وقال رسوله ﷺ: «**الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان: مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر**»[247].

وقد زجر عمر رضي الله عنه جماعة من متشددي المتدينين المحافظين في مصر جاءوا إلى المدينة يشكون واليهم عمرو بن العاص في أمور من الهنات والهفوات، التي لا يسلم منها بشر، وقد ناقشهم في ذلك مناقشة مفصلة، وأفحمهم، وقال لهم: لو علم أحد من أهل المدينة بقدومكم لوعظت بكم، أي لعاقبتكم وجعلت منكم عظة وعبرة.

---

(247) رواه مسلم عن أبي هريرة.

ولا يعني هذا أن نترك صغائر المحرمات تستشري في المجتمعات، فإن الصغائر تجر إلى الكبائر، كما أن الكبائر تجر إلى الكفر، والعياذ بالله.

فإذا كان الزنى كبيرة، فإن هذه الكبيرة لا تتحقق إلا بجملة من الصغائر قبلها، من النظر بشهوة، والخضوع بالقول، واللباس المتبرج، والخلوة المحظورة، وغير ذلك من الإغراءات المختلفة، التي تؤدي في النهاية إلى وقوع الكبيرة الفاحشة.

وهذا ما قاله الشاعر قديمًا:

كل الحوادث مبداها من النظر ومعظم الناس من مستصغر الشرر

وما قاله شوقي حديثًا:

نظرة، فابتسامة، فسلام فكلام، فموعد، فلقاء!

فالحزم إذن هو: مقاومة صغائر المحرمات، حتى لا تجر إلى كبائرها كما قيل: إن الألف تجر إلى الياء.

ولكن لا يسوغ أن نذيب الفوارق بين الرتبتين، ونجعل الصغائر في مرتبة الكبائر، فهذا خلط عظيم وضلال بيّن.

وينبغي أن نتسامح مع أهل الصغائر ما لا نتسامح مع أهل الكبائر، فقد وصف الله تعالى المحسنين من عباده بقوله: **{ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ}** [النجم: 32].

وفي سورة أخرى قال: **{وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ}** [الشورى: 37].

الشبهات بعد الصغائر:

وبعد الصغائر تأتي الشبهات وهي مرتبة بين الحلال البيِّن، والحرام البيِّن، لا يعلمهن كثير من الناس.

وينبغي للمؤمن الحريص على دينه: أن يتقي الشبهات، استبراء لدينه وعرضه، وبعدًا عن مظنة الحرام، والاقتراب من مراتعه، فإن من رعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه، كما صح في الحديث.

ولكن لا يجوز أن نخرج الشبهات عن مرتبتها، ونعاملها كما نعامل المحرمات المقطوع بها، ونجعل الناس أمامها سواء، مع أن من الناس من قد يتسامح معه في ذلك، لظروف معيشته، أو لقربة من الكفار، أو لحدوث عهده بالإسلام، أو بالتوبة، أو لعموم البلوى بهذا الأمر، وغير ذلك من المخففات المعتبرة.

ولهذا لا يحسن بالدولة المسلمة في سياستها الشرعية: أن تشغل الناس بأمور الشبهات والأمور المختلف عليها، في حين لم نفرغ من ا لأمور المتفق عليها، والتي لا يخالف أحد في تحريمها.

وذلك مثل أمور الغناء والموسيقى والتصوير والنقاب، وإطالة اللحى، وتقصير الثياب، ونحو ذلك مما اختلف العلماء فيه قديمًا وحديثًا، وسيظلون يختلفون، فهذه الأشياء ليست لها الأولوية، بل الأولوية للأمور القطعية الإجماعية، التي لا خلاف عليها.

وهذا ما يجب أن يفهمه الدعاة المتحمسون، الذين يشعلون النار في كل مكان حلوا فيه، من أجل هذه الأمور الخلافية، حتى مع الشعوب التي كانت

معزولة عن الإسلام عشرات السنين، مثل شعب البوسنة والهرسك وألبانيا، الذي يفتقر إلى معرفة ألف باء الإسلام، قبل أن تشغله بأمر اللحية والنقاب!

هذه نماذج لفقه الأولويات وهو فقه رحب، ومجاله واسع، وينبغي باستمرار أن نقدم الجوهر على الشكل، والكيف على الكم، والكبير على الصغير، والضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، والقطعي على الظني، والدائم على الطارئ، والواقع على المفترض، والمتفق عليه على المختلف فيه.

وأنصح بالرجوع إلى كتابي «فقه الأولويات» ففيه ما ينير الطريق للباحث في هذا الموضوع الخطير.

* * *

المرتكز الخامس
فقه التغيير

ومما يدخل في فقه السياسة الشرعية: فقه التغيير.

في عصرنا نجد كل القوى الإسلامية والقومية متفقة على «ضرورة التغيير» وسيلة لإصلاح الأمة والرقي بها.

ولكنهم - رغم وحدة الهدف العام - مختلفون في أنواع التغيير، وجوانب التغيير، وطرائق التغيير.

فمنهم من ركز فكره على «التغيير السياسي» بتغيير الدستور أو إصلاحه وتعديله، وقوانين الانتخاب، وصولًا إلى برلمان منتخب انتخابًا حرًّا لا تزييف فيه ولا تزوير، يعبر عن إرادة الأمة، ويمضي بها في طريق التنمية والنهوض.

ومنهم من جعل أكبر همه في «التغيير الاقتصادي» والاقتصاد هو عصب الحياة، وإصلاح اقتصاد الأمة يترتب عليه في نظرهم صلاحها السياسي، وصلاحها الاجتماعي والثقافي، فهو نقطة البداية، ومبدأ الانطلاق.

ومنهم من يجعل أساس كل إصلاح هو «التغيير الثقافي» بالمفهوم العام للثقافة، الذي يشمل العلوم والآداب والفنون، ومؤسساتها، فبتغيرها، تتغير الحياة كلها.

والإسلاميون أنفسهم مختلفون في طبيعة التغيير المطلوب ونوعه.

فمنهم من ركز على جانب العقيدة وإصلاحها، ومحاربة العقائد الشركية

والخرافية، وإن كان يعيش في الماضي أكثر من الحاضر، وفي الشكل أكثر من الجوهر.

ومنهم من اهتم بالسلوك والجانب الأخلافي، ومقاومة الرذيلة والمنكرات.

ومنهم من اهتم بالتعليم وإنشاء المدارس الإسلامية، ومواجهة التعليم التغريبي.

ومنهم من اهتم بالاقتصاد وإنشاء البنوك الإسلامية ومحاربة الاقتصاد الربوي.

ومنم من اهتم بالجانب الاجتماعي والخيري، وإنشاء المؤسسات الخيرية والإغاثية ومواجهة المؤسسات التنصيرية.

ومنهم من اهتم بجانب الدعوة والفكر والثقافة، ومنابذة الأفكار التغريبية.

ومنهم من اهتم بالجانب السياسي وخوض المعارك الانتخابية، ومقاومة الأحزاب العلمانية.

تغيير ما بالأنفس:

ولا ريب أن كل هذه الأنواع والتوجهات للتغيير مطلوبة، ولا يستغنى عن جانب منها، لإيجاد التغيير الكلي المتكامل المنشود.

ولكن هذه التغييرات كلها مبنية على أساس لا بد منه، ذكره القرآن الكريم، في صورة قانون من قوانين الله تعالى أو سنة من سننه الاجتماعية التي لا تتبدل ولا تتحول، وذلك هو «التغيير النفسي» أو على حد تعبير القرآن «تغيير ما بالأنفس» وهو ما جاء في قوله تعالى في سورة الرعد: **{إِنَّ ٱللَّهَ لَا**

يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ} [الرعد: 11]. فإذا كانت القاعدة عند الماركسيين: «غيِّر الاقتصاد بتغير التاريخ»، فالقاعدة القرآنية: غيّر نفسك - أو غيّر ما بنفسك - يتغيّر التاريخ.

وقد عُني المصلحون والمجددون الإسلاميون بهذه القاعدة أو السنة القرآنية في التغيير، كما نلاحظ ذلك عند الشيخ رشيد رضا، والشيخ حسن البنا، والشيخ عبد الحميد باديس، وغيرهم في البلاد العربية، حتى جعل ابن باديس الآية الكريمة شعار الجمعية الإصلاحية الشهيرة «جمعية علماء الجزائر» كما اتخذتها «ملتقيات الفكر الإسلامي» بعد استقلال الجزائر: شعارًا دائمًا لها {**إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ**} [الرعد: 11].

وفي البلاد الإسلامية غير العربية، كانت هذه القاعدة تجد كل اعتبار عند الجميع: الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي في تركيا، والشيخ أبي الأعلى المودودي في شبه القارة الهندية، وغيرهما من دعاة الإصلاح والتجديد.

ونحن نتعلم من الهدى النبوي: أن أول ما بدأ به رسولنا الكريم هو تغيير ما بالنفس العربية، فهداها من الوثنية إلى التوحيد، من الضلالة إلى الهدى، من الإباحية إلى التقوى، من التسيب إلى الانضباط، من الأنانية إلى الإيثار، من الحيوانية إلى الإنسانية، من المادية إلى الربانية، وبعبارة واحدة: من الجاهلية إلى الإسلام، وقد ظل ثلاث عشرة سنة في مكة يقوم على التغيير النفسي والفكري قبل أي شيء، وهل كانت «دار الأرقم» إلا المؤسسة الأولى لتكوين هذه الأنفس الزاكية {**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا 9 وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا**} [الشمس: 9، 10].

وبهذا صنع «الإنسان المؤمن» الذي يقود التغيير، ويفجر الطاقات

المبدعة، وينشئ الحياة الطيبة، ويصنع الحضارة الشامخة، وذلك حين غيَّر هذا الإنسان من أعماقه، وقاده من داخله، وأصلح فيه تلك المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب!.

إن إصلاح الأمم والمجتمعات، إنما يبدأ بإصلاح الأفراد، وإصلاح الفرد يبدأ بإصلاح نفسه التي بين جنبيه.

وإصلاح هذه النفس إنما يتم بالإيمان الصادق والتزكية المستمرة، أما إذا بقيت النفس على فسادها وضلالتها، فلا يغني عنها تغيير القوانين، ولا تعديل الأنظمة واللوائح، ولا قوة الشرطة، وقد قال أحد القضاة الكبار في بريطانيا في قضية من قضايا الفضائح المالية الشهيرة: بدون قانون لا تنتظم أمة، وبدون أخلاق لا يسود قانون، وبدون إيمان لا توجد أخلاق!

ويقول الشاعر العربي:

لعمرك ما ضاقت بلاد بأهلها ولكن أخلاق الرجال تضيق!

تغيير المعتقدات والمفاهيم:

وأول ما يندرج في تغيير ما بالأنفس هو: تغيير العقائد، التي تجسد نظرة الإنسان الكلية إلى الوجود، وموقفه من الخلق والخالق، والمادة والروح، والدنيا والآخرة، والغيب والشهادة، فهناك الماديون الذين ينكرون الغيبيات كلها، ولا يؤمنون بشيء وراء الحسن، فلا يؤمنون بإله ولا بوحي، ولا برسول، ولا بآخرة.

وهناك الوثنيون الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، حتى ألهوا مظاهر ا لطبيعة، وبعض الحيوانات كالأبقار وغيرها.

وهناك الذين يؤمنون ببعض الكتب وبعض الرسل دون البعض، كاليهود الذي آمنوا بموسى وكفروا بعيسى ومحمد، والنصارى الذين آمنوا بموسى وعيسى، وكفروا بمحمد، وهناك المسلمون الذين تأثرت عقائدهم بعقائد المخالفين، ودخل عليها من الفساد بقدر ما أثرت فيها.

ولا بد للمصلح الإسلامي أن يطارد المعتقدات الدخيلة على عقيدة التوحيد الصافية، وأن يرد إلى العقيدة الإسلامية صفاءها ونقاءها وشمولها وتوازنها وتكاملها، وأن يؤسسها على دعائم من يقينيات العقل والعلم، وخصوصًا العلوم الطبيعية والرياضية، التي غدت نتائجها سلاحًا في خدمة الدين الصحيح، وغدا العلماء هم أقوى من يرد على دعاة الإلحاد وجاحدي الألوهية، كما رأينا ذلك في كتاب «العلم يدعو إلى الإيمان» تأليف أ. كريسي موريسون. رئيس أكاديمية العلوم في نيويورك، وكتاب «الله يتجلى في عصر العلم» الذي ألفه ثلاثون عالمًا أمريكيًّا في تخصصات علمية مختلفة.

إن إصلاح العقيدة وتثنيتها وتقويتها: أهم ما يعتمد عليه تغيير ما بالأنفس.

ولذا كان أول ما يدعو إليه الرسل أقوامهم هو التوحيد، وكان النداء الأول في كل رسالة: **{يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ}** [الأعراف: 65].

ولذا ظل رسولنا ﷺ طوال العهد المكي، وعمله الأول والأهم: غرس عقيدة التوحيد، وما تثمره من الإيمان بالآخرة، وعمل الصالحات، ومكارم الأخلاق.

ومما يثمره تغيير المعتقدات: تغيير المفاهيم والأفكار، وبخاصة المفاهيم الأساسية من الإنسان والحياة والتاريخ، والفرد والمجتمع، والمرأة والرجل،

والدين والسياسة.

ومن هنا وجدنا الاستعمار حين دخل بلاد المسلمين جعل همه الأكبر في تغيير مفاهيمها وأفكارها عن طريق التعليم والثقافة والإعلام، فظل يغرس في الأذهان: أن الدين لا علاقة له بالسياسة، وأن الاقتصاد لا علاقة له بالأخلاق، وأن الحرية فوق القيم، وأن المرأة مساوية تمامًا للرجل، وأن الأزياء وما يتعلق بها أمور خاضعة للعرف والتقاليد لا للشرع ... إلخ، وهذا ما تعمل له اليوم جاهدة: الأنظمة التي تقوم على فلسفة «تجفيف الينابيع» أي ينابيع الدين في العقول والقلوب، خصوصًا في مؤسسات التعليم والثقافة والإعلام.

قواعد في فقه التغيير:

في «فقه التغيير» نحتاج إلى فقه رشيد، يتجسد في فقه الموازنات، وفقه الأولويات، وفقه المقاصد، وفقه الواقع، حتى نحسن سياسة التغيير لأوضاعنا وأنظمتنا الحالية إلى أوضاع وأنظمة إسلامية، فكثير من هذه الأوضاع لم نصنعه نحن، بل صنعه الاستعمار الغالب وفرضه علينا، أيام تحكمه فينا، فكيف تغير هذه الأوضاع؟ هل تغير بقرارات عسكرية أو إدارية؟ وما الذي يتعين تغييره وما لا يتعين؟

إن من الناس من يتصور أن الاتجاه الإسلامي حين يكتب له الفوز في بلد علماني، أو نصف علماني، أو بلد لم يكن ملتزمًا بكل أحكام الإسلام لن يمضي عليه أربع وعشرون ساعة، حتى يجعل عاليها سافلها، ويكتسح الأخضر واليابس، ويهدم كل المؤسسات والأنظمة والأوضاع الإدارية والقانونية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ليبنيها من جديد، على أسس

إسلامية، لا أسس علمانية.

وهذا ليس بصحيح، فكثير من الأوضاع القائمة لا غبار عليها، ولا تفتقر إلا إلى التوجيه الصحيح، وإلى الروح الإسلامية، وإلى الإنسان المسلم بحق.

وكثير من الأوضاع تحتاج إلى بعض التعديلات والتحويرات، لتتلاءم مع الأهداف الإسلامية.

وقليل من الأوضاع هي التي تحتاج إلى تغيير جذري.

خذ مثلًا: النظام القضائي المعاصر، وما فيه من أنواع المحاكم وتخصصاتها ودرجاتها.

ماذا يحدث لهذا النظام عند انتصار التوجه الإسلامي في دولة من الدول الحديثة؟.

الجواب: سيبقى هذا النظام القضائي باستقلاله المعروف والمتميز، بل سيزيده التوجه الإسلامي قوة على قوة، ويوسع من سلطانه حتى يمكنه أن يحاكم رئيس الدولة نفسه، وستبقى تخصصات المحاكم من مدنية وجنائية، وإدارية، ومظالم ضد ولاة الحكومة أنفسهم، وهو ما يقوم به ما يسمى في مصر «مجلس الدولة».

وستبقى درجات المحاكم من ابتدائية واستئناف ونقض أو تمييز.

كل ما نحتاج إليه هو تعديل القوانين المخالفة لمحكمات الشريعة الإسلامية، حتى تتوافق معها، وهي أشياء محدودة في القانون المدني، ومعظم المخالفات في القانون الجنائي.

والمهم هنا أن يربط القانون بالشريعة، وأن يجعل منطلقه واستمداده منها، ومن فقهها الرحب، ومدارسه المتنوعة، وأن نقيم دورات تدريبية للقضاة ووكلاء النيابة والمحامين ليتفقهوا في أحكام هذه الشريعة مقاصدها، ويتعرفوا على مصادرها الخصبة، وليس هذا بالأمر المتعذر ولا المتعسر، بل هو أمر سهل وميسور إذا صدقت النيات، واتجهت العزائم.

ومثل ذلك يقال في نظام كنظام البنوك، وهو نظام غربي رأسمالي في أساسه، ولكنه أصبح جزءًا لا يتجزأ من حياتنا الاقتصادية، ولم يعد في قدرة الناس الاستغناء عنه، ولهذا بقيت البنوك في ظل الدولة الإسلامية، في إيران وفي السودان، وفي باكستان أيام ضياء الحق، مع محاولة تنقية هذه البنوك مما يخالف الشريعة الإسلامية، وقد نجح السودان في ذلك إلى حد كبير؛ إذ كل معاملة محرمة لها بديل شرعي يمكن الاستغناء به عنها، ونحن نعلم أن الله لا يحرم على الناس شيئًا لا يمكنهم الاستغناء عنه، بل إنما يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

ثلاث قواعد يجب أن تراعى عند التغيير:

وهناك قواعد ثلاث لا بد أن توضع في الاعتبار عند الاتجاه إلى التغيير وتطبيق النظام الإسلامي، وإقامة المجتمع المسلم المنشود.

قاعدة رعاية الضرورات:

أ- هناك أولًا قاعدة «الضرورات» التي اعترف بها الشرع، وجعل لها أحكامها، وتقرر ذلك في قواعد فقهية عامة أصّلها علماؤنا في كتب «القواعد

الفقهيــة» وفــي كتــب «الأشــباه والنظــائر» هــي: «الضــرورات تبــيح المحظورات» «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها» «الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة».

ولهذه القاعدة أدلتها الكثيرة من نصوص الشرع في باب الأطعمة وغيره، وهي قاعدة مسلم بها مجمع عليها، وهذا من واقعية الشريعة الإسلامية، التي لا تحلق بالإنسان في مثاليات حالمة، ترفرف في السماء، ولا تنزل إلى الأرض، بل تعترف بضغط الحياة، وقهر الظروف وضعف الإنسان، وتلبس لكل حالة لبوسها.

والضرورات الشرعية ليست كلها فردية، كما قد يتوهم، فللمجتمع ضروراته، كما للفرد ضروراته، فهناك ضرورات اقتصادية، وسياسية، وعسكرية، واجتماعية، لها أحكامها الاستثنائية، التي توجبها الشريعة، مراعاة لمصالح البشر، التي هي أساس التشريع الإسلامي كله.

قاعدة ارتكاب أخف الضررين:

ب- وهناك ثانيًا: قاعدة «السكوت على المنكر إذا ترتب على تغييره منكر أكبر منه» دفعًا لأعظم المفسدتين، وارتكابًا لأخف الضررين، وبناء على هذه القاعدة يقرر الفقهاء طاعة الإمام الفاسق إذا لم يمكن خلعه إلا بفتنة وفساد أكبر من فسقه، ومما يستدل به لهذا المبدأ حديث النبي ﷺ لعائشة: «**لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم**»(248). ومن ذلك إبقاؤه ﷺ على المنافقين، وترك التعرض لهم، مع علمه بنفاق

(248) متفق عليه.

بعضهم على التعيين، وتعليله ذلك بقوله: «**أخشى أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه**». رواه البخاري وغيره.

وفي القرآن الكريم يذكر الله تعالى في قصة سيدنا موسى سسس: أن سيدنا هارون سكت على عبادة قومه للعجل الذي صنعه لهم السامري، وفتنهم به، حتى يعود أخوه موسى، ويتفاهما معًا في علاج الأمر، وكان سكوته المؤقت - بعد إنكاره عليهم أول الأمر - حفاظًا على وحدة القوم في هذه المرحلة حتى يجيء زعيمهم، وفي هذا يذكر القرآن هذا الحوار بين موسى وأخيه هارون: **{قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ 92 أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي 93 قَالَ يَبۡنَؤُمَّ لَا تَأۡخُذۡ بِلِحۡيَتِي وَلَا بِرَأۡسِيٓۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقۡتَ بَيۡنَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَمۡ تَرۡقُبۡ قَوۡلِي}** [طه: 92 - 94].

ولم يعترض موسى على احتجاج أخيه بهذا العذر، مما يدل على إقراره وموافقته، وليس شيء أعظم من السكوت على عبادة عجل ذهبي من دون الله، ولكنه سكوت موقوت، لاعتبار مقبول.

مراعاة سنة التدرج:

جـ وهناك ثالثًا: قاعدة «التدرج» الحكيم الذي نهجه الإسلام عند إنشاء مجتمعه الأول، فقد تدرج بهم في فرض الفرائض كالصلاة والصيام والجهاد، كما تدرج بهم في تحريم المحرمات كالخمر ونحوها.

وعند تجدد ظروف مماثلة لظروف قيام المجتمع الأول أو قريبة منها، نستطيع الأخذ بهذه السنة الإلهية، سنة «التدرج» إلى أن يأتي الأوان المناسب للحسم والقطع، وهو تدرج في «التنفيذ» وليس تدرجًا في «التشريع» فإن

التشريع قد تم واكتمل بإكمال الدين، وإتمام النعمة، وانقطاع الوحي.

ولعل رعاية الإسلام للتدرج هي التي جعلته يبقى على «نظام الرق» الذي كان نظامًا سائدًا في العالم كله عند ظهور الإسلام، وكاد إلغاؤه يؤدي إلى زلزلة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فكانت الحكمة في تضييق روافده بل ردمها كلها ما وجد إلى ذلك سبيل، وتوسيع مصارفه على أقصى حد، فيكون ذلك بمثابة إلغاء للرق بطريق التدرج.

وهذه السنة الإلهية في رعاية التدرج ينبغي أن تتبع في سياسة الناس، عندما يراد تطبيق نظام الإسلام في الحياة اليوم، بعد عصر الغزو الثقافي والتشريعي والاجتماعي للحياة الإسلامية.

فإذا أردنا أن نقيم «مجتمعًا إسلاميًّا حقيقيًّا» فلا نتوهم أن ذلك يتحقق بجرة قلم، أو بقرار يصدر من ملك أو رئيس، أو مجلس قيادة أو برلمان.

إنما يتحقق ذلك بطريق التدرج، أعني بالإعداد والتربية والتكوين، والتهيئة الفكرية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية، وإيجاد البدائل الشرعية للأوضاع المحرمة التي قامت عليها مؤسسات عدة لأزمنة طويلة.

ماذا نعني بالتدرج؟

ولا نعني بالتدرج هنا مجرد التسويف وتأجيل التنفيذ، واتخاذ كلمة التدرج «تكأة» للإبطاء بإقامة أحكام الله، وتطبيق شرعه، بل نعني بها «تحديد الأهداف» بدقة وبصيرة، و«تحديد الوسائل» الموصلة إليها بعلم وتخطيط دقيق، و«تحديد المراحل» اللازمة للوصول إلى الأهداف، بوعي وصدق، بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعده بالتخطيط والتنظيم والتصميم، حتى تصل

المسيرة إلى المرحلة المنشودة والأخيرة التي فيها قيام الإسلام ... كل الإسلام.

وهو نفس المنهاج الذي سلكه النبي ﷺ لتغيير الحياة الجاهلية إلى حياة إسلامية، فقد ظل ثلاثة عشر عامًا في مكة، كانت مهمته فيها تنحصر في تربية الجيل المؤمن الذي يستطيع فيما بعد أن يحمل عبء الدعوة وإنشاء الأمة والدولة، وتكاليف الجهاد لحمايتها ونشرها في الآفاق، ولهذا لم تكن المرحلة المكية مرحلة تشريع وتقنين، بل مرحلة تربية وتكوين.

وكان القرآن نفسه فيها يعني قبل كل شيء بتصحيح العقيدة وتثبيتها، ومد ظلالها في النفس والحياة: أخلاقًا زاكية، وأعمالًا صالحة، قبل أن يعني بالتشريعات والتفصيلات.

عمر بن عبد العزيز والتدرج:

ومن المواقف التي لها مغزى: ما رواه المؤرخون عن عمر بن عبد العزيز، الذي يعده علماء المسلمين «خامس الخلفاء الراشدين» وثاني العمرين؛ لأنه سار على نهج جده الفاروق عمر بن الخطاب: أن ابنه عبد الملك ـ وكان شابًّا تقيًّا متحمسًا ـ قال له يومًا: يا أبت، ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق!!.

يريد الشاب التقي الغيور من أبيه ـ وقد ولاه الله إمارة المؤمنين ـ أن يقضي على المظالم وآثار الفساد والانحراف دفعة واحدة، دون تريث ولا أناة، وليكن بعد ذلك ما يكون!

ولكن الأب الراشد قال لابنه: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن

مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدعوه جملة، ويكون من ذا فتنة[249]!

يريد الخليفة الراشد أن يعالج الأمور بحكمة وتدرج، مهتديًا بسنة الله تعالى في تحريم الخمر، فهو يجرعهم الحق جرعة جرعة، ويمضي بهم إلى المنهج المنشود خطوة خطوة ... وهذا هو الفقه الصحيح.

{رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ} [البقرة: 286].

* * *

(249) انظر: «الموافقات» للشاطبي، جـ2، (ص94).